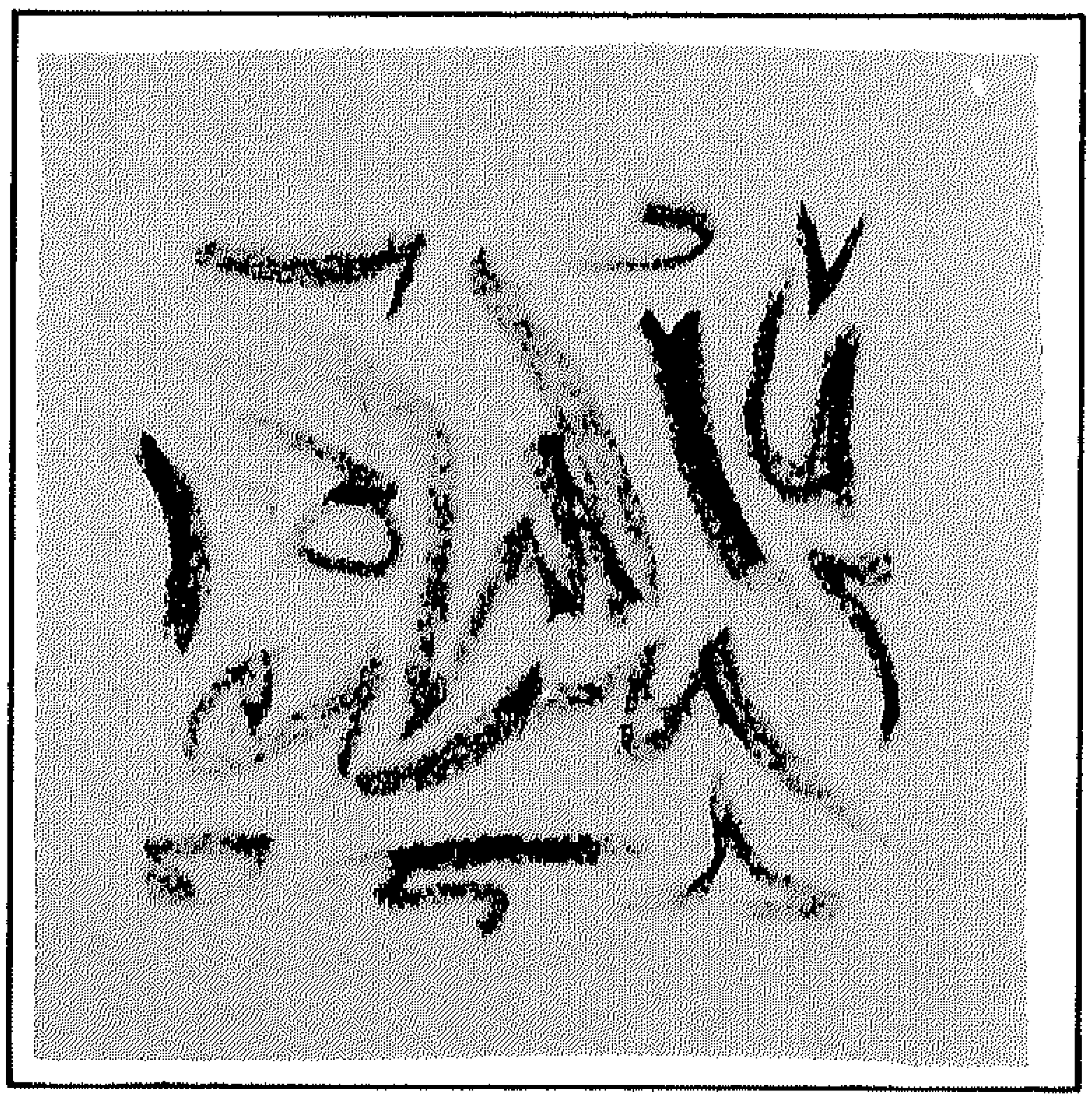
عبد الهادي عبد الرحمن

سُلطة النصّ

قراءات في توظيف النصّ الديني



المركز الثقافي العربي

سُلطَةُ النصّ

* سلطة النص (قراءات في توظيف النص الديني)
* تأليف: د. عبد الهادي عبد الرحمن.
* الطبعة الأولى: 1993 .

* الناشر: المركز الثقافي العربي.
* العنوان:
□ بيروت/الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/113-5158/ * هاتف/343701-352826/ * تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي ـ الأحباس * ص.ب/4006/ * هاتف/307651-303339/
● 28 شارع 2 مارس * هاتف/271753 - 276838/ * فاكس/305726/ .

عبد الهادي عبد الرحمن

سُلطَة النصّ

قراءات في توظيفِ النصّ الديني

المركز الثقافي العربي

«سئل رجل: لماذا لا يبكي عند سماع موعظة يبكي فيها كل الناس؟!
فقال: لست من هذه الأبرشية.»

برغسون

إنَّ حجم التغيرات التي أصابت وتصيب عصرنا هائل بالقياس لكل التاريخ الانساني برمته، وهي تغيرات لا يعلم أحد مداها أو مدى تأثيرها على البنى الاجتماعية والاقتصادية والمعرفية لمستقبل البشرية.

أما ما يميز الوضعية التي يمكن أن نلتقطها من هذه المتغيرات، فهو واقع الهيمنة التي تفرضها حالة (الجذب ـ الطرد) التي يمارسها المركز المتقدم على الأطراف المتخلفة. وهو (جذب) لا يستطيع فيه الطرف الفكاك من أسر المركز، وهو في ذاته (طرد) بحيث يظل هذا الطرف دائراً في فلكه، أي يظل باستمرار في حالة من التبعية له، وبمعنى آخر يعني (الطرد) المحافظة على آليات تخلف الطرف[1].

وفي ظل هذا القانون يخضع العالم المتخلف كله ـ بما فيه بلادنا ـ لهذا القانون، ومع هيمنته الطاغية، نتحول في خضم هذه التحولات إلى مسخ مشوه للمجتمعات الصناعية المتقدمة، وبعملية المسخ تلك، تتهدد (الهوية) أو (الخصوصية) بدرجة مخيفة.

ونظراً لحجم هذا التهديد، جاءت المقاومة من عدة اتجاهات معظمها يأخذ التراث العربي الاسلامي نقطة بداية أو مرتكزاً للدفاع، ومن ثم طرحاً لمشروع هجوم (حضاري) جديد، يجعلنا لا نطاول المركز فقط، بل نتجاوزه[2]. وبعضها الأخر ينطلق من محاصرة الاختيارات السلفية (عبر إرادة العمل، التقدم والنهضة وتعقل هذه الإرادة)[3] ويعتبر هذا الاتجاه عملية تأصيل التراث وهماً، لأن تأصل التراث (لا يزودنا بالقدرة الكافية على بناء

---

(1) أنظر كتابات «سمير أمين» وخاصة كتاب (التطور اللامتكافىء. .) دار الطليعة 85.

(2) أنظر في إعادة كتابة التراث كتابات كل من حسين مروة والطيب تيزيني ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وحسن حنفي. أنظر المراجع تفصيلياً في نهاية الكتاب. أنظر أيضاً كتابات الأصوليين مثل سيد قطب ومحمد الغزالي والشعراوي. . الخ.

(3) أنظر في ذلك عبدالله العروي ثقافتنا في ضوء التاريخ. 1983 م.

نموذج/بديل، دون أن يلتهمنا ويغربنا)[4].

وحيث يرى الاتجاه الأول أن هناك (إنقطاعاً) في التاريخ، وبالتالي يجب إعادة بناء أو ردم هذا الفراغ التاريخي بما يلائم الحاضر، أو العمل على استعادة هذا التاريخ (كما هو)، يرى الاتجاه الثاني أن التاريخ ما زال مستمراً بلا انقطاع وإنما نعاني نحن من حالة ركود، وبالتالي يجب إحداث القطيعة مع التاريخ/الركود، وتبني النهضة بمفاهيم المجتمعات المتقدمة، أي بمفاهيم المركز.

وكما يرى البعض أن (دولة الخلافة) هي الحل الأمثل للمعضلة، يرى البعض الآخر، أن ذلك مستحيل بحكم طبيعة العصر الذي نعيشه، ولكن إعادة بناء التراث، أو إعادة الاجتهاد والتأويل، أو جعل القديم معاصراً لنا، يمكن أن يخلق روحاً عقلانية تجديدية تكون مرتكزاً أساسياً من مرتكزات النهضة.

ويرى البعض أن الانطلاق من نمط تاريخي ظل راكداً لأكثر من ألف سنة، حتى جاءت صدمة الغرب لتخطفه وتحوله، لا يمكن إلا أن يكون غوصاً في لحظة تاريخية انتهت ولم تستطع حتى أن تقدم للإنسانية حلاً أو نموذجاً لتجاوز تخلفها، وبالتالي لا تمتلك في حد ذاتها ـ أي إمكانات لنهضة حقيقية، وسيظل العمل في إطارها نوعاً من الجري إلى الوراء. أما البحث عن الوجوه المشرقة لفترة ما من الفترات، فلا يمكن أن يحجب حجم الركود الذي ظل قائماً عشرات القرون لتعاد الدورة بعد الأخرى والعالم القديم كله ـ رغم تقدمه المحدود نسبياً ـ لا زال واقفاً لم يبرح مكانه، ولذا سيكون الحل: إما الاندماج السريع في البنى المعرفية والاقتصادية والسياسية للنمط المركزي بلا تأخير، لأننا، سواء أردنا أو لم نرد، سنخضع لآليات هذا القانون، وعملية التسريع ـ في نظرهم ـ هي إمكانيتنا الوحيدة للاقتراب من المركز، ويكون الحل الآخر الانفصال عن وضعية الاندماج الممسوخ في النمط الرأسمالي العالمي ـ لأننا الآن فعلاً خاضعون لهذا (القانون) ـ إستلهاماً بالمناهج الاجتماعية والسياسية والعلمية التي أنتجها الإنسان في العصر الحديث.

إنَّ التعبير عن هذه المعضلة الشائكة أنتج آلاف الكتب وعشرات البرامج السياسية وكثيراً من الأحزاب وجدلاً لم ينته بعد.

---

(4) أنظر محمد علي الكبسي. النموذج في الفكر العربي المعاصر. مجلة دراسات عربية، دار الطليعة بيروت. 1988/3 م.

لسنا هنا بصدد مناقشة هذا كله مناقشة تفصيلية، وإنما أشرنا إلى طبيعة الجدل الدائر إجمالاً في بلادنا ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين، لنرى إلى أي حد دخل التراث وخاصة تراثنا الديني في واجهة أي طرح للإتجاهات الفكرية المختلفة، سواء تلك التي تتبناه برمته أو التي تتبناه مع بعض التحوير، أو تلك التي ترفضه وتعلن هذا الرفض، أو تلك التي ترفضه وتبطن حقيقة موقفها منه.

ولسنا هنا بصدد تبني موقف من هذه المواقف أو اتباع لرؤية من هذه الرؤى، فهذا الكتاب ليس موضوعه، وإنْ تماس مع فكرة أو أخرى من أفكار أحد تلك الاتجاهات، فإنما يتماس معها من خلال تعاملها هي مع التراث وبشكل خاص النص الديني فيه.

ونحن ندعي أننا في معالجتنا للنصوص الدينية، أو بالأحرى معالجتنا لتعامل الآخرين مع هذه النصوص، ننطلق من أرضية ترى:

1 ـ أن «للإيديولوجية» حدوداً، و «للعلم» حدوداً أخرى، وإن اختلطت الحدود بينهما لضرورة اجتماعية أو ذاتية أو منهجية، فليس معنى هذا أنه ليس لكل منهما حدوده الخاصة، ولذا سيكون تتبعنا (لقراءات) الآخرين هو البحث عن (العلمي) أو عن (الإيديولوجي) فيها أو في ما وراءها. ولا نقصد بالإيديولوجيا علم الأفكار بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما بمعناها المذهبي أو القيام بما يمكن تسميته (الأدلجة)، أي تحويل أو توظيف فكرة ما لخدمة اتجاه ما، سواء بتبني فهمها الخاص والدفاع عنه أو بحرفها عن معناها الأصلي وتأويلها لتناسب الفهم الجديد لها.

2 ـ أنه ليس من الضروري دائماً ـ بل ليس من الممكن ـ الادعاء بامتلاك نظرة شمولية، ولذا سيكون من الأجدى أحياناً، للفائدة والمنفعة العلمية، الوقوف عند نص جزئي أو عند نقطة قد تبدو لا شأن لها، ومحاولة ربطها بنسقها أو بمنظومتها الكلية، أو على الأقل البحث عن النقط الأخرى التي تشكل جميعها عناصر فعالة في تلك المنظومة أو ذلك النسق.

3 ـ أن التعامل مع (جزئية) أو مع نص صغير قد يؤدي إلى نسف (كلية) أو تهديدها، والتعامل مع جزئيات مختلفة قد يهدم كليات متعددة وبالتالي قد يؤدي إلى إضعاف نموذج أو هدم مفهوم ثابت أو نسق من المفاهيم ترسّخ لعشرات من القرون.

4 ـ أن التعامل مع الجزئية النصية هو كتعامل الجرّاح مع خلل مجهري، أو كتعامل عالم الميكروبات مع بكتيريا التدرن أو فيروس (الأيدز) أو كتعامل عالم الطبيعة مع حركة

الألكترونات أو كالرياضي وهو يتعامل مع معادلات رمزية، وليس ضرورياً لأحدهم أن يمتلك نظرية أو نظرة كلية عن العالم أو حتى انتماءً سياسياً لأحد الأحزاب أو أحد البرامج. ولا يمكن لأحد في هذه الحالة أن يدعي بأن البحث الجزئي في مجال محدد من مجالات العلم النظري غير مجد، ما دام العـالِم محصوراً في سجن تخصصه. وما ينطبق هنا على العلوم المذكورة ينطبق أيضاً على النص اللغوي أو الديني، لأن التسليم بعكس ذلك، سيجعل مجهود (سيبويه) في النحو مثلاً، أو مجهود (سوسير) أو (تشومسكي) في تحليل بنية اللغة عبثاً لا طائل وراءه، ما دام لا يحمل في ثناياه (شعاراً ايديولوجياً) براقاً.

إنَّ عملية التراكم الاكتشافي مهمة في فعالية المسيرة العلمية بل وفي إحداث القفزات المتوالية، وهي آلية ضرورية أيضاً لكل النظام المعرفي برمته.

5 ـ أن نصـوص تراثنا الديني رغم ضخامة عدد المتعاملين معها، لا تزال أرضاً خصبة أو مجالاً بكراً لفعل مناهج العلم الحديث، وبهذا الفعل ستتكشف رؤى جديدة كل الجدة، وقد تنهار تصورات كثيرة على رؤوس أصحابها.

6 ـ أن النصوص هي ملك عام للجميع وليست حكراً على أحد أو على اتجاه بعينه أو حتى على بلد ما من البلدان، وهي ثروة هائلة لا يمكن التغاضي عنها ونحن نتقدم في إطار العملية المعرفية الانسانية بشكل عام وفي إطار (عقلنة) أو (علمنة) ذاتيتنا بشكل خاص.

قد يسأل سائل: ولِمَ النص الديني بالذات؟

وهو سؤال قد يكون بلا معنى إن قلنا: ولِمَ التاريخ؟ أو الاجتماع؟ أو اللغـة؟ أو المثولوجيا؟ أو الأنثروبولوجيا؟ أو هذا الفرع أو ذاك من العلوم؟

وهو لاشك سؤال مهم حينما نتحدث عن النص الديني في تراثنا العربي الاسلامي بحكم منزلته في الاسلام، حيث كان يمثل أصل علاقة السماوي بالأرضي أو علاقة الله بالإنسان، ولهذا غدا محور جذب ومركز اهتمام، فكما كان يوظف للصراع أو للجدل أو لغاية الشرط التاريخي، كانت الفلسفة والمنطق واللغة توظف لصالحه، ومن أجل رفعته، وما زال المفسرون العصريون يوظفون الاكتشافات العلمية لخدمة النص وإعلائه، ولا زال المجتهدون يرونه مرتكزاً للخلاص الإنساني وأساساً للنهضة المنشودة.

وفي محاولتنا تلك سنبدأ من النص الديني ومناهج توظيفه المختلفة، أما توظيف المناهج لصالح النص فهو موضوع يحتاج بحثاً آخر.

وليس معنى هذا أنه كتاب في التفسير أو التأويل وإنما هو قراءات متعددة متنوعة لعدد من التفسيرات والتأويلات، وهي قراءات عرضية لا تعنى بترتيب النص الديني في إطار موضوعات محددة كما جاء بها الأوائل أو البعض أو في إطار ترتيب السور أو الآيات كما جاء بها القرآن الكريم.

وهو ليس أيضاً دراسة مفصلة لكل مذهب ديني أو غير ديني أو فرقة اسلامية أو أخرى، توظف النص لتدعيم مفاهيمها الخاصة، وإنما هو التقاط للوحات متعددة قد تتعرض لهذا الرأي أو ذاك أو لهذه الفرقة أو تلك لتكتشف بعض دقائق ومنمنمات لوحاتها الخاصة.

وهنا يمكننا القول إنه كتاب (إشارات) تستفيد من مناهج متعددة في تركيزها على قضية (توظيف النص الديني) وهو جزء من مجموعة أبحاث قد يقدر لنا أن نكملها فيما بعد لنتناول كل فرقة على حدة، وكل اتجاه على حدة، سواء في توظيف النص الديني، أو في توظيف العلوم الأخرى لصالح النص الديني، وهي مهمة ليست باليسيرة، وتحتاج لعديد من المساهمات الجادة ولكثير من المجهود النقدي، للولوغ في غابة شائكة تستدعي الجرأة والحيطة في الوقت نفسه.

علينا أن نبدأ فقط، لأن طبيعة العمل تحتاج لمحاولات متكررة، وتحتاج عملاً شاقاً طويل النفس، وكل ما أردناه إشارات أو قل إيحاءات تحليلية لمناهج متعددة، لكن يجمعها خيط واحد طبيعته الغالبة/نقدية.

قد تتداخل الموضوعات وتتشابك المناهج، بل هي كذلك غالباً، وذلك لأن الموضوع واحد ولكنه ذو أبعاد متعددة متداخلة.

وعلى المطّلع الكريم ألاّ يرى نقدنا نوعاً من الهدم دون بناء، فلقد آثرنا ـ ونرجو أن نكون قد وفقنا في ذلك ـ أن نضع حجراً أو جزءاً من عجينة ذلك الحجر في بناء نقدي علمي عقلاني لأساس مهم من أسس ثقافتنا العربية، ألا وهو النص الديني.

عبد الهادي عبد الرحمن

يناير 1990 م

التعامل مع التراث مهمة شائكة، لأن التراث عبارة عن «الموتى الأحياء فينا»(*)، وبهذا المعنى سندخل عدة مستويات متشابكة ومتناقضة ومتراكبة فوق بعضها البعض. ومعالجة هذا الأمر هي مهمة التبسيط في المعقد، فالمعقد واقع، والتبسيط مخل، والجمع بينهما يقتضي حذراً وحكمة للوصول إلى نتائج مثمرة.

(الموتى) لا يعنون موتى عصر واحد، ولكنهم موتى من كل العصور، وكل عصر يحمل آفته الخاصة به، فتختلط الأزمنة بدرجة مذهلة، لترى (منظومة) التراث وكأنها في حالة فوضى مطلقة، بحيث يصطف القديم مع الوسيط مع الجديد بشكل يبدو عشوائياً. ولأننا مرتبطين بهذا كله، فلا معنى إطلاقاً لأن نهمل القديم أو الوسيط بحجة أن الزمن قد تجاوزه، فسلطته قائمة «نائمة» فينا في كل لحظة، ونقض سلطته لا يعني إغلاق عيوننا عن حبائلها، وإنما يعني فعلاً نقدياً في تعقيداته.

إن انتقلنا إلى (التراث الديني) فقد تكون المهمة أكثر صعوبة، لأنها دَوْس في غابة من الموانع التي تراكمت عبر الأزمان لاعتبارات (كهنوتية) أو طقسية أو اجتماعية أو سياسية، واكتسبت صفة القداسة بحكم تقادمها وامتلكت سلطة خفية أو بينة، تردعك حين لا يلزم الردع، وتلجمك حين ينطلق اللسان، وهذا يؤدي بك جبراً أن تقوم ببنائك الفكري، على أساس من التوفيقية والتلفيق، فيبدو هذا البناء مهلهلاً بعيداً عن الموضوعية.

وإنْ انتقلنا من التراث الديني إلى النص الديني، نكون قد قفزنا من جبل إلى البحر، لا باعتبار المسافة، وإنما بحساب الصعوبة، فالمسافة بينهما قد لا تكون موجودة بحكم ما ورثناه، فنقول بأن تراثنا الديني كله تجمعه حرفية نصوصية يسيطر فيها النص على مجريات حركته. والاشكالية هنا، تتضح في ذلك التعليب الذي وصلنا عبر العصور

(*) على حد تعبير د. محمد عابد الجابري.

جاهزاً وعلينا أن نستهلكه كما هو دون أي تنقيب أو تمحيص أو حتى تذوق.

تبدو الحالة هذه، وكأنها حالة (انقطاع) فعلي في التاريخ، كما لو أننا كنا نائمين كأهل الكهف ألف سنة، ثم استيقظنا فجأة لنجد النقود عينها في أيدينا، وعلينا بالتالي أن نتعامل بها. فرغم أن التاريخ لا تنقطع حلقاته ـ قد يبدو هكذا أحياناً ـ إلا أن التاريخ المعرفي قد يدور حول نفسه أو يسير في مكانه مدة من الزمن، لكن في حناياه تؤدي التناقضات إلى تغييرات جذرية لينطلق إلى محطة أخرى يقف عندها بعض الوقت ليتقدم من جديد، لكن تاريخنا المعرفي (لم يخضع لدقة هذا القانون، إن كان هذا القانون دقيقاً) وبالأحرى تراثنا المتراكم دون انبثاق نظرية أو نظريات جديدة أو مناهج ثورية تستطيع أن تتعامل معه بروح عصرية.

إنَّ التراكم في حد ذاته، لا يؤدي إلى نظريات جديدة أو إلى ثورة علمية، ويحتاج إلى شرط آخر يقوم بهذه العملية، ونعتقد بأنه شرط الأزمة. أي عندما يكون هذا التراكم غير قادر على استيعاب المتغيرات المضافة وتمثلها، والتي تكون حادة بالقدر الذي يهتز به القديم، فتحدث القفزة أو الثورة، وهي في قفزتها أو ثورتها، تحمل في أحشائها القديم، ولا يمكن أن تتخطاه إلا بنوع الأسئلة التي تقدمها، وبطبيعة الإجابات التي تطرحها. قد تفقد الإجابات القديمة أهميتها في المرحلة الجديدة، لكنها قد تكون مفيدة عند مستوى معين، هو مستوى تاريخي لا يمكن أن تتخطاه. وهذا ما يفعله المجتهدون بالضبط وهم يملكون أسئلة جديدة، وإجابات جديدة عندما يعالجون التراث بأدواتهم محاولين التقدم إلى الجديد من أرضية القديم التي لا يمكن لهم تجاوزها، لأن التراث ككتلة يختلف عن العلم كأداة. (التراث) ليس علماً، وإنما العلم هو وسيلة تفعل فعلها في تلك (الكتلة). ولهذا ربما تجري تغيرات جذرية في تلك الأداة تبدو أحياناً وكأنها انقطاع عن لحظاتها الماضية، كما يقول في ذلك (توماس كون)(1) «إن العلم العادي يمر بشكل دوري في عدد من المراحل، تتلو الواحدة منها الأخرى بدءاً بالعلم العادي، مروراً بمرحلة الأزمة العلمية عندما تتراكم التناقضات بين تنبؤات النظريات السائدة والمشاهدات حتى نصل إلى مرحلة «الثورة» العلمية، التي تمثل هذه التناقضات عن طريق نظرية جديدة، تعود على أثرها إلى مرحلة علم عادي جديدة. والعلم العادي في تشخيص «كون» محافظ

---

(1) Thomas. S. Khun: **The structure of scientific revolution**. University of Chicago. 1962

أنظر أيضاً د. أسامة الخولي: في مناهج البحث العلمي: وحدة أم تنوع. عالم الفكر. الكويت. 1989/62524 م من ص 3 - 12.

يتمثل نموذجاً Paradigm يجسد النظرية السائدة. ويقتصر النشاط في هذه المرحلة على إتقان العمل العلمي في إطار النموذج، وإزالة ما بقي من غموض في شأنها حتى تتعزز مكانتها، وعندما تتكاثر الظواهر الشاذة وتعجز المحاولات التلفيقية ـ في إطار النموذج السائد ـ عن شرحها، ندخل مرحلة الأزمة التي لا سبيل لتجاوزها إلا بثورة، ولكن هذه الثورة لا تقتصر على تقديم إجابات أفضل لأسئلة قديمة، بل إنها تأتي معها بطرق وأسئلة جديدة كثيراً ما تختفي معها المسائل القديمة. فالنظرية الجديدة، كثيراً ما يعبر عنها بنبذ المفاهيم القديمة، لا استيعابها. ويعني هذا أن المقارنة بين الكيانات المعرفية المتعاقبة لمسائل مختلفة، لا تعزز معياراً مشتركاً لقياس نجاح كل منها. أي أن العلم ليس (تراكمياً) بالمعنى الدقيق للكلمة (بقدر ما هو ثوري(*) فالإجابات القديمة تفقد أهميتها في المرحلة الجديدة، إذ أن النموذج الجديد، يمثل قفزة إلى نظرة جديدة إلى نفس الأشياء. . . »[2].

فالتراث إذن، مادة خام متراكمة عبر العصور، كتلة غير ساكنة بالطبع، بل خضعت لعملية تحولات هائلة متوالية طبقاً لطبيعة المرحلة التاريخية التي تفاعلت معها، وهي تواجهنا اليوم بكل أسئلتها القديمة، والأسئلة القديمة التي تطرحها بإجاباتها القديمة، قد يكون بعضها صالحاً يحكم حالتنا الآنية، لكنها بلا شك يجب أن تخضع لمنظومة الأسئلة الجديدة التي أفرزها العلم الحديث، وان تقدم هذه المنظومة الجديدة إجابات جديدة.

هل معنى ذلك أن التراث أو التعامل مع التراث يحتاج إلى ثورة في المفاهيم؟

إنَّ طبيعة العصر الذي نعيشه تفرض هذا، فما عاد يمكن لنا أن ننتظر ونحن نلوك نفس الأسئلة ونبتلع نفس الإجابات. انه أمر يتقرب من مطلب الثورة أو هو الثورة بعينها. الأدوات القديمة كانت صالحة في زمن ما، لكنها لا تعود صالحة لكل زمن، وإن قدمت بعض النجاحات في السنوات الألف الأخيرة، إلا أنها في نهاية قرننا العشرين، باتت عتيقة مع تطور المناهج التي تفاجئنا كل يوم بالجديد علينا، ذلك أن العلم يقلب الأشياء رأساً على عقب في هذا العصر مُذهلِ التلاحقات والمتغيرات.

لقد أدى تعدد المناهج مثلاً إلى تعدد في الاختصاصات، حيث انفصلت علوم فرعية جديدة عن أصلها الرئيس، إذ أدى تطور المناهج بعلم الاجتماع مثلاً، إلى ظهور عدة

(*) ما بين القوسين من إضافتنا.

(2) أنظر أسامة الخولي. المرجع السابق نفسه.

علوم جديدة مثل علم النفس الاجتماعي، والأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم الأعراق وعلم العمران. .الخ، «فالمنهج يظهر الباطن ويجلي ما كان ضمنياً في كنف طيات الحياة العادية، فعلاقة المناهج بالموضوع هي من المناهج للموضوع حيث ينطلق الباحث من إشكالية ما أو ميدان ما «موضوع ما»، إلا أن هذه الإشكالية وهذا الموضوع، لا يصبحان ميداناً للبحث إلا بعد أن تتضح دقائق المنهجيات عينها وتضبط طرائق البحث المختلفة المستخدمة. . . ولكن من الخطأ تصور أن مختلف العلوم ينفرد كل منها بمنهجية معينة، ذلك أن ترابط المواضيع ووحدة المشاغل جعلت العلوم يتداخل بعضها ببعض، إلى حد أن بعض الدراسات المتاخمة، تستغل أضواء متعددة مأخوذة من اختصاصات مختلفة. . فالتحليل الاجتماعي (مثلاً) يستخدم مفاهيم من فيزياء المغنطيسية والميكانيكا التموجية ومن علم الوراثة ومن علم الحياة ومن الرياضيات والإحصاء والعمليات الإعلامية. . الخ»[3].

المنهج ليس إلا طريقاً أو عدة طرق عقلية يمكن استخدامها في حل مشكلة ما حلاً إستدلالياً، وهو يتميز بتطوره الدائم باعتباره أداة ترتبط بمرحلتها التاريخية من حيث تطور العلم نفسه ومن حيث تطور المحيط الاجتماعي والتاريخي، وهو أداة فاعلة قد تتفرع منها أدوات جديدة أكثر فاعلية تنتقل بالعلم نقلة جديدة. فإن جاز القول بأن «المنهج هو سكين الناقد في تشريح المنظور فيه، فإن المنظور فيه بفعل السكين سيتحول إلى منظور جديد، والمنظور الجديد قد يحتاج أدوات جديدة، وهكذا».

الأسئلة القديمة ليست دائماً بلا جدوى وإنما تكون مجدية أكثر عند إخضاعها هي نفسها لمنظومة الأسئلة التي يطرحها المنهج الجديد، ولذا عندما تقدم إجاباتها فستكون حينئذٍ إجابات مختلفة عن الإجابات التي قدمتها من قبل. والإجابات ليست أبداً كاملة مغلقة، وإنما هي في بنيتها عبارة عن أسئلة جديدة تطرحها، انها سلسلة متواصلة من السؤال للإجابة، ثم من الإجابة للسؤال، لا تتوقف إلا حين يتم تعليبها وإغلاق بنيتها المفتوحة، فتصبح مسلمات مقدسة لا يجوز المساس بها أو تشريحها.

إنَّ تقدم العلوم وتطور المناهج يفرضان علينا أن نطرح أسئلة (الفراغ) الناتج عن مرحلة الركود المزمنة التي يعيشها العالم الإسلامي منذ مدة طويلة. وهي أسئلة لم تطرح

---

(3) أنظر عبد الوهاب بوحدية. تطور مناهج البحوث الاجتماعية. عالم الفكر. الكويت. 1989/6 ص 13 - 28.

أصلاً، وإن طرحت جزئياً، فمن قبل المستشرقين منذ قرنين مواكبة للاستعمار الحديث وتمهيداً له، أو في أحسن الأحوال معرفة الشرق من جديد. وطرحها لم يملأ ولن يملأ ذلك (الفراغ) بحكم خصوصية ذلك التراث وبحكم أهداف حركة الاستشراق نفسها. بالطبع ليس هناك تراث ما مغلق على أهله، فكل تراث هو ملك للانسانية كلها، لها أن تتعامل معه تبعاً لرؤاها وتصوراتها وأهدافها العلمية وغير العلمية، لكن الفهم الأعمق لأي تراث لن يكون فعالاً إلا بعقول أبنائه بحكم معايشتهم له، وبحكم مسؤولية التغيير التي يستتبعها أي فهم جديد له.

ورغم أن الاستشراق يحمل إمكانية نقدية بسبب التحرر من العواطف (البيتية) التي ترسخت على مدى قرون من التعود والإيمان أحياناً بحقائق مزيفة، إلا أن تلك الإمكانية ستظل محدودة في إطار مهماتها الخارجية وتقتضي دخول أهل (البيت) إلى مسرح الأحداث دخولاً نقدياً متواكباً مع عصره في اعتبار العلم قبل الهوى واعتبار الموضوعية بديلاً عن الايديولوجيا أو التبريرية والغائية.

إنَّ الكتب التراثية في بلادنا كثيرة هائلة العدد، لكننا نراها لا تزال تدور في الدائرة المغلقة دون أن تقدم أسئلة جديدة أو إجابات جديدة، ومعظمها يحمل طابع التصديق المطلق للنصوص دون أن تحمل روحاً نقدية حقيقية، وهي روح كان الأوروبيون منذ أكثر من أربعة قرون قد بدأوها وهم يحققون النصوص الإغريقية واللاتينية تحقيقاً علمياً نقدياً وذلك لإدخال تراثهم إدخالاً جدلياً في عملية النهضة التي فاجأت أوروبا بها العالم منذ القرن السادس عشر، بينما لا يزال «تراثنا في قسمه الأعظم على هيئة مخطوطات لم تحقق علمياً حتى الآن. كان على الأوروبيين آنذاك أن يقوموا بطباعة نقدية صحيحة لنصوص تراثهم، وينبغي علينا نحن العرب المسلمين أن نفعل نفس الشيء. فقد سبقنا الركب كثيراً وهذا ما أدى إلى اختراع المنهجية الفيلولوجية التي لا تزال تفرض نفسها على الباحثين حتى اليوم بصفتها تمثل المرحلة الأولى من مراحل البحث... وينبغي أن نقول بأن هذه المنهجية العريقة الراسخة منذ زمن طويل في أوروبا لم ترسخ أقدامها فعلياً حتى الآن في مجال الدراسات العربية الاسلامية، وفي مجال قراءة النصوص وتحقيق التراث..»[4].

تكمن الاشكالية هنا في أن البدايات دائماً صعبة، ليس لأنها بدايات فقط، بل لأن

---

(4) أنظر محاضرة د. محمد أركون في المركز الثقافي الجزائري بباريس يونيو 1987 (الاسلام والتاريخ والحداثة) ترجمة. هاشم صالح. مجلة الوحدة. الرباط 1989/1 ص 19.

هناك سيادة (أرثوذكسية) جامدة لا تقبل الأخذ والعطاء. وهي سيادة كانت قد ترسخت قبل أكثر من عشرة قرون حيث انتهت المعارك الفكرية والكلامية بعد موت النبي بأربعة قرون، واستقرت على علوم محددة أخذت قداستها وإطلاقيتها من قداسة وتعميم النصوص الأصلية، فكما أنه ليس مسموحاً مناقشة هذه النصوص الأصلية وكيف جاءت ووضعت، فليس من المفترض أصلاً في ذهن الأغلبية الغالبة أن تفتح الملفات القديمة وأن تناقش بمنهجية نقدية للتأكد من صحة هذه الثوابت والبرهنة عليها أو دحضها إن كانت الوقائع في اتجاه معاكس لها.

فعندما تصدى د. طه حسين مثلاً لفتح ملف الشعر الجاهلي، قامت الدنيا ولم تقعد[5]. لا لأن طه حسين كان على حق أو على باطل، ولكن لأنه تجرأ وتجاسر ومسَّ مقدسة كانت قد رسخت منذ زمن طويل رسوخاً يدعمه تقادم غير نقدي على الإطلاق. فقد نقلت إلينا ملفات القرن الثالث الهجري ولا زلنا نلوكها كما هي دون أن نخضعها لمناهج العلوم الحديثة بحثاً عن قراءتها في إطار عملية معرفية حضارية تتيح لنا الدخول بحاضرنا وماضينا إلى عصر النهضة، وهي عملية ملحة باعتبار تأخرنا عدة قرون عن النهضة الحديثة، فالزمن لا يرحم، نعم هو لا يرحم أحداً.

تلزمنا روح جسورة لنقرأ من جديد كل شيء، ونطور كل شيء. اللغة والفقه والتاريخ والرموز والبنيات المعرفية كلها، وهي عملية لا تعني ـ في مفهومنا ـ إسقاطات متعسفة من حاضرنا على ماضينا «فطالما أن التراث يحمل تاريخ ميلاده وإشكالية عالمه الذي ولّى، فإن فهم دلالته من الداخل لا يكفي، بل ينبغي الاستعانة بالحاضر من حيث هو عدة نظرية ومنهجية، ومن حيث هو فعل دافق للتفكير..»[6].

إنَّ استخدام الحاضر في إعادة البناء، يقتضي قبل ذلك (الهدم)، والهدم الذي

---

(5) كانت معظم الردود على طه حسين ذات طابع انفعالي أكثر منها تحليلاً علمياً وكانت ذات طبيعة اتهامية فقد أشار البعض مثلاً بأن فرضية نحل الشعر الجاهلي قد أخذها عام 1926 عن مقالة لـ (مرجليوث) عام 1925، ورغم البون الشاسع بين مقالة مرجليوث وكتاب الشعر الجاهلي، الا أنه ليس هناك في العلم أي عزوف عن أية فكرة يمكن أن يوحي بها حتى (عدو). لكن المهم عند المعالجة اعتبار العلم قبل الأهواء، فقد تكون هناك فكرة قامت على الهوى، لكنها تكون موحية بإمكانات علمية لا حدود لها.

(6) د. محمد المصباحي. متصل من أجل منفصل. قراءة في مقاربات حسين مروة. مجلة الآداب 1988/2,1 ص 51.

نقصده، ليس التخريب بمفهومه الأخلاقي، وإنما هو تفكيك وحدات البناء الموروث تفكيكاً تحليلياً، للوصول إلى العمليات الفاعلة في عناصره قبل النظر في حالته الساكنة، واكتشاف صيرورته قبل كينونته، وهذا التفكيك يؤدي إلى غربلة وترتيب الوحدات ثم بنائها من جديد، بحيث تكون جزاء دافعاً لعجلة التطور لا عائقاً أمامه.

وعملية التفكيك تلك، ثم إعادة اللحمة ثانية (التركيب)، تقتضي فهماً لظروف الموروث ومقتضياته، وتقتضي فهماً للحاضر أيضاً. ولأن النصوص هي مجرد لغة إنسانية موظفة، فلا بد أن تكون أي عملية معرفية خاصة بها نسبية، بحكم انتسابها لمحيطها الاجتماعي والتاريخي، وبحكم البشر الذين وظفوها، وهذه طبيعة المعرفة الإنسانية. فهي نسبية بطبيعتها، هذه النسبية هي التي تمنحها علميتها وإبداعها المتواصل، لأنها تكون دائماً تحت رحمة الصراع والأخذ والعطاء، أو التآثر إن جاز التعبير.

حول المنهج

يقول ابن الهيثم: «الواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه..»

بهذا سنقترب من الحقيقة، إن لم نكن قد قبضنا عليها، لأن النقد هو طرح أسئلة جديدة أو أسئلة قديمة بطريقة جديدة. ونقد النقد هو اختراق الإجابات بجعلها دائماً مفتوحة لأي سؤال ولأي أداة. المنظور فيه هو إجابات جاهزة قد تكون متماسكة وقد تكون زائفة، لكنها ـ على أية حال ـ بنت عصرها، ولذا سيكون للناظر الحق المشروع في الدخول إلى مملكتها والبحث بين ثناياها عن إجابات لأسئلته. وهذه المشروعية هي التي جعلت عالماً كابن خلدون يرفض منهج (الجرح والتعديل)(*) في الحديث النبوي كحكم

(*) يقول أبو حامد الغزالي: إن الجرح المطلق خارج للثقة فهو كاف لرفض رواية أو حديث. والتعديل المطلق من مثل (مالك) مع غلوه في الاحتياط مقبول وممن يظن به التساهل فيه فلا. وأسباب العدالة لا حصر لها ولا بد من العقل والاسلام وظهور العدالة والبلوغ ولا تقدح الأنوثة والرق وان ذكر سبب الجرح والعدالة فلا تعتبر به معرفته به، فانه عدل في الأخبار، وقد فوض الرأي إلينا وان لم يذكر السبب، فتعديله المطلق وكذا جرحه مردود. ومعتقدنا عدالة الصحابة رضي الله عنهم جميعهم على الاطلاق. واستثنت المعتزلة طلحة والزبير وعائشة تعويلاً على ما صدر منهم من هناتهم، وحالات نقلت من محاربتهم. وما من أمر ينقل إلا ويتطرق إليه الاحتمال، فالنظر إلى ثناء رسول الله وتبجيله لهم من إساءة الظن بهم بالاحتمال. ولا فرق بين علي وعثمان وبينهم في كل ما يعولون عليه. «أنظر =

على صحة الوقائع حيث يقول في مقدمته «. . وإنما كان التعديل والجرح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ولذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعها وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه. . »(7).

وهي مشروعية استخدمها المعتزلة في تأويل نصوص القرآن الشريف، وهم يؤولونها طبقاً لمفهوم «العقل» المعتزلي، أي العقل قبل الاجماع لأنه (يجوز أن تجمع الأمة كلها على الخطأ. .)

وهي نفس المشروعية التي أتاحت للغزالي أن يغوص في النصوص عاملاً على تأطيرها رافضاً كل مناهج الفلسفة في (تهافت الفلاسفة) ـ رغم استفادته بالمناهج الفلسفية ـ فتتحول الأسئلة عنده إلى إجابات نهائية قطعية حرفية، ويتحول النص عنده إلى متبوع والعقل إلى تابع. فالنص قبل العقل هو الحكم الفصل.

وهي هي نفس المشروعية التي يرد بها ابن رشد في (تهافت التهافت) محاولاً إعلاء شأن (العقل) ثانية، إنها إذن، مشروعية البحث المتاحة لأي إنسان ولأي منهج، فالتراث الإنساني ـ أياً كان ـ هو ملك عام للانسانية وبالتالي يحق للعقل أن يخاصمه فيه ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه.

ومن هذا الحق العام، خرجت علينا مناهج الاستشراق الجديدة، تفعل فعلها في تاريخنا وتراثنا، وهناك من اعتبرها عدوة له، فانبرى يستخدم ما في جعبته من أدوات قديمة، وانبرى البعض أحياناً بالشتائم، غير متصورين بأنه من الممكن (لغريب) أن يمس مقدسهم، وكأنه ليس من المطلوب أن يأتي الآخر ليتلصص على عيوبنا ونواقصنا أو حتى مزايانا «فالبيوت أسرار!!». والقضية عندهم أن تكون من خاصة أهل البيت وإلا فلا حق لك في الاقتراب من تراثنا. إعتبرها البعض الثالث طرقاً علمية خالصة، وكأن الآخر هو القادر الأوحد على الإتيان بالجديد وعلينا دائماً أن نستقبل هباته ونستهلكها كما هي.

ولكلٍ بالطبع مشروعيته، وهي في النهاية مشروعية (أيديولوجية) لأن الناظر دائماً لا

= المنخول من تعليقات الأصول». أبو حامد الغزالي. حققه محمد حسن هيتو. دار الفكر. بيروت. تحقيق 1970 م ص 263 - 265.

(7) ابن خلدون. المقدمة ص 27.

ينظر في المجرد المتعالي، بل ينظر في واقع من لحم ودم ومحيط من آلام وآمال وانتصارات وهزائم واغراض وأهواء، وعندما تمضي الأيام يتحول هذا الواقع من لحم ودم إلى كلمات ونصوص ورموز.

هل يمكن الحياد إذن؟ أي هل يمكن البحث عن أداة أو منهج (علمي) مائة بالمائة دون الولوغ في متاهات الأيديولوجية؟. أو ما هو الحد الفاصل بين العلم والأيديولوجيا في مسألة شائكة كمسألة التراث بشكل عام؟ وفي التعامل مع النص الديني بشكل خاص؟

إنها إشكالية لم تحل حتى الآن، وهي إشكالية البحث عن المنهج، رغم الجهود المتواصلة من المفكرين والعلماء. وهذا ـ في الحقيقة ـ ما يجعلنا نقول بأنه ليس هناك منهج واحد يكفي للتصدي لهذه المهمة الصعبة، فبحجم صعوبتها تحتاج لإعداد كثير من الأسلحة.

إنْ أخذنا النص باعتباره (الموضوع المدروس)، فإننا سنتعامل مباشرة مع اللغة. والدراسات اللغوية وحدها واسعة المساحة متشعبة المقاصد. وهذا ما يجعل التأويل لازمة من لوازم اللغة، أو كما يقول «ابن عربي»: «فما في الكون كلام لا يتأول.. فمن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم وإن كان التأويل إصابة في كل وجه سواء أخطأ مراد المتكلم أو أصاب، فما من أمر إلا ويقبل التعبير عنه ولا يلزم في ذلك فهم السامع الذي لا يفهم ذلك الاصطلاح ولا تلك العبارة..»[8].

ولأن التأويل قد يخطىء وقد يصيب، فإن حدوده لا تتعدى حدود الذات الفردية والتاريخية، وتلك الحدود هي احتمالية في جذورها، كما يقول (أبو النجيب السهروردي ت 632هـ): «أما التأويل فصرف الآية إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤوِل.. من صفاء الفهم ورتبة المعرفة..»[9].

ورغم أن النص يكون أحياناً واضحاً بسيطاً لا يحتاج جهداً للنظر فيه والحصول على مغالقه، فيعطيك نفسه، ويمنحك تفسيره، وهو من النوع الذي قد لا يختلف عليه اثنان،

---

(8) الفتوحات المكية لابن عربي. دار صادر. بيروت. ج 3 ص 454,453.

(9) أبو النجيب السهروردي. غوارف المعارف . دار الكتاب العربي. بيروت ط1 1966 ص 25 - 26.

أنظر أيضاً. منصف عبد الحق. مجلة الوحدة. الرباط 1989/9 ص 128 (اللغة واشكالية التأويل عند ابن عربي).

حينذاك قد نستطيع القول بأنه نص صعب التوظيف كأن تقول مثلاً «من أركان الإسلام الشهادة بالوحدانية وبنبوة محمد». ومع هذا، فهو ممكن التأويل، فقد يستخدمه المسلم ويوظفه في الجهاد، وبالنسبة لغير المسلم قد ينطقه خوفاً من سيف أو طمعاً في مأرب، أي يوظفه في غير اتجاهه المراد منه.

وإذا كان النص غير واضح، عصياً على الفهم، معقداً، فستتشعب مساحات التأويل. وعندما يزداد الاختلاف تتسع حدوده من التناقض أحياناً إلى التناقض كثيراً، إلى التناقض غالباً، ثم إلى التناقض كلياً، فتحمل الكلمات معاني مختلفة متنوعة متوافقة مع هوى المؤول أو قناعاته أو مواقفه الأيديولوجية. وقد يبدو النص بسيطاً في شكله، لكنه حينذاك لا بد وأن يكون غنياً في بنيته مركباً في أبعاده، من البساطة للتعقيد، فيتيح درجات من الفهم تتغير تبعاً لتعدد عناصره وتشابكها. وقد يبدو النص مغلقاً بإحكام يصل فيه التأويل حد الخيال أو الاختراع. (أنظر الفصل الخاص بنماذج من النصوص المؤوَّلة).

إذن، فتوظيف النص خاصية ترتبط أساساً بالتأويل، والتأويل صفة ملازمة لكل خطاب: كل خطاب مسموع أو مقروء أو مكتوب، ولهذا فكل خطاب قابل للتوظيف. والتوظيف ليس إلا شكلاً من أشكال ثراء اللغة الإنسانية. فكما يوظف البعض الخطاب لأغراضه، فكذلك يوظفه العالم لأغراض علمه، أي يجمع مادته النصية، يرصف الكلمات ويرتبها ويضعها في نسق موضوعي كلي تشكل الكلمات أجزاءه أو مادته الأولية، فترى الأبجديات المبعثرة وقد صنعت كلمات وجملاً، لتنتظم معها كلمات وجمل أخرى لتؤدي معنى ما، مدلولاً ما متسقاً منسجماً، فينفتح العقل أمام اتساقه وتماسك بنيته. وفي الحالة المعاكسة، تترتب الكلمات لتؤدي معنى ما، مدلولاً آخر معاكساً، ربما يبدو متماسكاً للوهلة الأولى، لكنه ينهار عند أول تجربة لإعمال العقل فيه.

اللغة هي أداة للتواصل بين الناس، وللناس أهواؤهم وأطماعهم وأفكارهم ومشاربهم، فتخرج اللغة لها أهواؤها وأطماعها ومدلولاتها ومشاربها. إنها إنسانية الطابع، أي سريعة التلون والتشكل. وهنا تكمن خصوبتها وعقمها في آن واحد. فهي خصبة لأنها تمتد بامتداد التاريخ وتتطور معه. وهي (عقيمة) لأنها تتوقف عن التطور أحياناً، رغم أن الزمن (التاريخ) يستمر، وتتأرجح حتى لا تظفر بها إلا وقد أبانت وجهاً هروبياً جديداً، وهي مشكلة العلوم الحديثة الآن وهي تبحث عن مفردات تحدد ماهية الأشياء بدقة بالغة. وهي قاصرة حتى الآن في التعبير -(بدقة بالغة) أيضاً- عن مشاعر الناس وآلامهم. ولن تكون كذلك إلا عندما تتوحد بالانسان كلياً، وهي فرضية مستحيلة لأن اللغة نتاج وليست أصلاً،

ولأن اللغة أداة وآلة منفصلة عن (مخترعها). وبهذا الانفصال يقودها مخترعها حيث يشاء، لكنه لا يستطيع الحياة بدونها، إنها تقترب منه أكثر مع الأيام وتهزه بإيقاعاتها ويحس فيها ذاته، لكنها كالمرآة لا يرى فيها إلا صورته فقط، تلك الصورة غير الكافية لامتلائه وسيطرته النهائية عليها. أي أنها تظل كحالة نشوة على وشك الانفجار، لكنها لا تأتي أبداً. إنها أزمة اللغة كما تحدث عنها «سارتر»، وكما وصفها «برغسون» قائلاً: «نعبر عن أنفسنا اضطراراً بألفاظ، ونفكر في الأغلب تفكيراً قضائياً، وبعبارة أخرى، إن اللغة ترغمنا على أن نجعل بين أفكارنا الشقوق نفسها، والفوارق الجلية الدقيقة ذاتها التي نقيمها بين الأشياء المادية.. إن الحياة الاجتماعية تفرض اللغة علينا، فتقسرنا على الحياة على سطوح ذواتنا»(10).

من هذه الخصوبة ومن ذلك القصور، نستطيع أن نفهم جذور التأويل. وأن نزعم أن الاحتمالية التي تنبع من طبيعة اللغة الإنسانية، هي التي تقول بمحدودية القراءة الفيلولوجية للنصوص، ومن هنا تظهر الحاجة إلى قراءة من نوع جديد تتخطى الأطر التي طرحها المستشرقون في معالجة نصوص الدين الإسلامي.

يقول محمد أركون «.. إذا ما استمررنا في النظر إلى القرآن كنص ديني متعال، أي يحتوي على حقيقة تجعل حضور الله حاضراً، فإننا لا نستطيع عندئذٍ أن نتجنب مشاكل التفكير الثيولوجي والبحث الثيولوجي. فالثيولوجيا ليست محصورة بالمفتي أو الإمام أو الشيخ. الثيولوجيا تعني ـ الكلام ما زال لأركون ـ عقلنة الإيمان، كما أنها تعني أيضاً تلك المجابهة القائمة بين نظام المعرفة السائدة في فترة معينة والمشاكل التي تطرحها آلية اشتغال نص ديني أو تراث ديني، أي أنها تعني المجابهة القائمة بين التراث والتاريخ وتطرح مشكلة الحداثة والإجابة عن مشاكل الحاضر بطريقة معقولة تراعي التطور والتغير وهذا ما فعله المتكلمون المسلمون في الفترة الكلاسيكية»(11).

لكن التعامل مع أي نص باعتبار تعاليه، سيرى جانباً واحداً من هذا النص. وهو الجانب اللاهوتي فقط، أما ما يخص الأرضي في هذا النص باعتباره لغة بشرية تحمل حروفاً وكلمات بشرية ورموزاً ومدلولات بشرية، فسيظل في نظر اللاهوت إفساداً لقداسة النص وتلويثاً لإلهيته.

---

(10) أنظر كتاب فلسفة اللغة. كمال الحاج. ص 107.

(11) أركون. المحاضرة السابقة ص 25.

وهذا التفكير الثيولوجي - في حد ذاته - يشكل حاجزاً أمام البحث عن الأسئلة التي تطرحها آلية اشتغال أي نص ديني، لأن التعالي يجعل الأدوات البشرية قاصرة أمام القداسة، أي يجعلها في مستوى لا يطول بأي شكل من الأشكال هيمنة النص النابعة لا من إمكانـات النص فقط، بقدر من تموضعها خارجه عند موقع الذات الإلهية.

عندئذٍ سيكون هذا الحاجز - ضمنياً - رفضاً لكل المناهج الأخرى وإن كان رفضاً نسبياً، لأن أدوات التعامل كلها ستظل بشرية أرضية وإنْ ادعت التعالي.

إن الغوص في اللاهوت لا يمكن فصله عن الآليات الداخلية التي تحكم حركة المجتمعات الإسلامية في كل لحظة من لحظات تاريخها المتعاقبة، وهو - رغم أنف التقديس المضر - لا بد وأن يمس علوماً إجتماعية وإنسية وتاريخية وغيرها.

هنا يرى بعض علماء الاجتماع مثل «فوكن»، «زالامانسكي» أنه من الممكن استخدام النصوص الأدبية كوثائق إجتماعيـة لفهم نظام اجتماعي ما[12]، ونرى أن ذلك يكون صحيحاً - لحد كبير - بالنسبة للنصوص الدينية أيضاً، حيث يمكن فهم نظام اجتماعي ما عند الولوغ في غابة النصوص وإدراك مغزاها واستكناه رموزها، والنظر إليها أعمق من كونها مجرد نصوص تخص لحظة ما من لحظات الزمن أو مكاناً ما من أماكن الجغرافيا. وبوضع الأمر في الاتجاه المقابل، نستطيع القول بأنه يمكننا - لحد كبير أو قليل - حل رموز لغة ما وفهم بنيتها الدلالية عند محاولة فهم النظام الاجتماعي الذي واكب إبداعها.

لكن بالإضافة إلى ذلك تبقى للنصوص الأدبية جوانبها التاريخية والتخيلية والذاتية (الأوتوبيوجرافية)، وكذلك للنصوص الدينية أيضاً. ولكلا النوعين دلالتهما الاجتماعية والسوسيولوجية، كما يمكن اعتبار بعض النصوص الدينية نصوصاً أدبية راقية. وانطبعت بعض النصوص الأدبية القديمة بصبغة دينية، فحملت قدسية من قدسيات الاعتقـاد الشعبي، أو غدت أحد ملامح التراث الديني لا يمكن فصلها عن مجمل هذا التراث. ومع هذا، فللنصوص الدينية خصوصية تميزها عن النصوص الأدبية، حيث نستطيع القول بأن للنصوص الدينية مجالاً أو امتداداً (طولياً) - إن جاز التعبير - تقف وحداتها فوق الأخرى لتقيم بناءً يمتد في عمق التاريخ ويتواصل مع مسيرته من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، يجمعه خيط واحد - رغم تنوع أبعاده وأشكاله - هو خيط الاعتقاد الراسخ والذي يحمل صفة اليقين المطلق، وكل ما عداه يدور في فلكه. بينما يتحدد (فضاء)

---

(12) - Robert Escarpit: **Le littérateur et le Social**, ed. Flammarion Paris. 1970

النص الأدبي عند لحظة ينتهي فيها، ليبدأ نص جديد، أي لحظة تتراكم فيها الفعاليات الداخلية فيزداد الضغط ليحدث انفجار الحمم ثم يهدأ البركان، بينما تدخل عناصر النص الديني أطراف مغايرة رغم ذاتيته، لأنه لا يتوقف عند زمانه فقط ـ أحياناً يتشابه النص الأدبي أيضاً في ذلك ـ أما ذاتية النص الأدبي فإنها تسود العناصر الأخرى.

والنص الديني ليس مجرد إبداع للدماغ فقط، بل هو أيضاً فعل في التاريخ، فعل امتدادي يحمل طابع السيطرة المطلقة على الأفكار الأخرى، وهو رؤية أو يحمل رؤية ذات نزعة نهائية للعالم تفسره وتغيره، بينما يحمل النص الأدبي محدوديته في التفسير والتغيير، ويحمل أيضاً نسبيته الذاتية والتاريخية. لهذا إنْ تعاملنا مع النص الديني باعتباره نصاً أدبياً واستخدمنا مناهج اللغة وفقهها، أو مناهج التاريخ أو المناهج الاجتماعية سواء أكانت تجريبية أم جدلية، فسيظل هذا التعامل قاصراً ويحتاج إلى البحث في بنية الإعتقاد الإنساني من الناحية التاريخية أو ذلك الجانب الأسطوري التخيلي الذي يصبغ كل العقائد الدينية بصبغة اليقين المطلق، فرغم اصطلاحات البنيوية التركيبية حول الوعي الممكن والوعي القائم والوعي الضمني والرؤية للعالم والبنى الذهنية والقياس والتماسك والتي تحاول الغوص في قلب النصوص الأدبية، إلا أنها ـ وحدها ـ لا تشفي غليلنا عند التصدي للنصوص الدينية، وخصوصاً للجانب الميتافيزيقي أو الغيبي والذي يميز عملية التراكم التاريخي (الطولي) في ما يخص النص الديني، وهو أمر يحتاج تحليلاً لنفسيات وعادات ولغات وأساطير الشعوب القريبة والبعيدة مكانياً، والقريبة والبعيدة زمانياً وهي تشمل علوماً نعتقد أنها تحتوي مناهج متعددة لا يكفي أحدها ـ وإن حاول ـ أن يلم بكل شيء، حيث يتواصل ابتكار الجهود المعرفية المختلفة في مجال اللسانيات والاقتصاد والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي وكتابة التاريخ، وبالتالي «لن نتمكن من التقدم في فهم تراثنا الفلسفي وتراثنا على وجه العموم إلا بالانفتاح المنهجي والابتكار المنهجي الذي يتيح لنا أحد أمرين، إما نقداً جذرياً للتراث، أو متعة لا حدود لها عند قراءته»[13] أو الاثنين معاً.

إنَّ إشكالية المنهج في التعامل مع التراث الاسلامي، هي إشكالية تنبع من مستويين: المستوى الأول علمي. والمستوى الثاني إجتماعي.

فإن تحدثنا عن المستوى الاجتماعي، إكتشفنا أن الاتجاهات جميعها تستخدم

---

(13) أنظر كمال عبد اللطيف في نقده لقراءة حسين مروة وتيزيني للتراث الاسلامي. مجلة الآداب 1988/2,1 ص 38.

مناهج (مستوردة) سواء من الماضي أو من الخارج، فأولئك الذين استعاروا مناهج السلف كما هي محاولين إلباسها للواقع، سقطوا في فخ إهمال طبيعة الحاضر وموضوعاته. وأولئك الذين استخدموا المناهج الحديثة نسوا أن المنهج هو «نتاج اجتماعي خاص بالمجتمع الذي تستخدم فيه هذه العلوم، فالمنهج الذي نراه مستورداً، ليس ذلك المنهج الجدلي أو المنهج الوظيفي فقط، وإنما جميع ما لدينا من مناهج، حتى تلك التي نراها في تاريخنا، هي بالنسبة إلى الحاضر مستوردة، ولو كان لكلمة (مستوردة) معنى خاص. فالمبرر النظري يقتضي الربط الملتحم بين المنهج والموضوع، والمبرر الممارسي هو النظرة إلى المنهج كنتاج إجتماعي لا يمكن أن يكون إلا (إسلامياً). ولا نفرض أن يفرق بين الاثنين/النظري والتطبيقي، أو الفحوى والمضمون، إلا من قبيل فهمنا للأفق، أما من قبيل الواقع، فهما وحدة لا تتجزأ في الواقع المعطى. . » [14].

في معظم الدراسات التي تناولت التراث الديني، لم تتّضح طبيعة المناهج المستخدمة، بل وكادت تذوب في الموضوع لدرجة التماهي، وغلبت النزعة العقائدية على كل تعامل تقريباً، ومن هنا اختنقت علمية المعالجة لصالح (الأدلجة)، بما يمس مباشرة المستوى الأول من الإشكالية، وهو المستوى العلمي، وإشكالية هذا المستوى تكمن في اكتشاف خصوصية المنهج بحكم خصوصية الموضوع، وذلك دون الإنغلاق على رؤ ية أحادية جامدة.

بمعنى ما، كيف يكون المنهج علمياً في مواجهة (منظور فيه) ذي خصوصية وتفرد؟ المنهج أداة عليها أن تتحرر قبل كل شيء من عدة أوهام مستعيرين كلمات فرانسيس بيكون (1561 - 1626 م) «الشرط الأول تطهير العقل من الأوهام. الوهم الأول هو «**وهم الجماعة**» أو وهم القبيلة وميلها إلى التعميم وفرض النظام والاضطراد في الطبيعة. والوهم الثاني هو «**وهم الكهف**» وهو النظر من وجهة النظر الخاصة والذاتية. و «**وهم السوق**» وهو طغيان السفسطة اللفظية كما يحدث في السوق، حيث يكثر اللغط والكلام المشوش. والوهم الرابع هو «**وهم المسرح**» وهو سيطرة القدماء ونفوذهم مثلما يسيطر الممثلون على المتفرجين»[15]. بهذه الشروط نكون قد تحررنا من عبء التحيز الأيديولوجي للانتقال إلى

---

(14) أنظر الحوار مع غانم هنا. مجلة المستقبل العربي 1990/1 م ص 140.

(15) أنظر في ذلك. محمد الجابري. **المنهاج التجريبي**. . الدار البيضاء 1976 ص 19. أنظر أيضاً كتاب أندري كريسون الذي يحوي نصوصاً مختارة لبيكون.

«André Cresson: **Francis Bacon**. P.U.F. Paris 1956.

النظر في الموضوع (الحالة أو النص أو الموقف) والإحاطة باللحظة الفعالة داخل كل حالة أو نص ما أو موقف ما. فلكل نص مثلاً عدة جوانب، ولكن أحد هذه الجوانب أو حتى عنصراً واحداً من جانب واحد قد يكون هو المتحكم في فهم النص فهماً جدلياً، وليس من المهم أن يبدو هذا العنصر وكأنه شيء تافه لا قيمة له، أو أنه يرقد بعيداً وعميقاً جداً خلف ظاهرية النص. لكن بدون هذا العنصر، لا يمكن فهم النص فهماً موضوعياً. وقبل الحديث عن (العنصر الفعال) لا بد من اكتشافه أولاً، ولاكتشافه لا بد من إدراك عناصر أخرى خارج هذا النص ترتبط به وتمده بمعناه، وهنا يستعين المنهج بأدوات أخرى أو مناهج أخرى، لوضع اليد على ذلك العنصر، بل ويقتضي الأمر القيام بعدة تجارب لرؤ ية ذلك النص في حالات متعددة، سواء في حالات نَفْيِهِ أو وضعه قياساً بموازاة نصوص متشابهة، أو في حالات قلبه، أو حتى بعزله عزلاً تاماً عن أطره التي ارتبط بها، ثم إعادة ربطه، أو بتفكيكه وإعادة تركيبه، أو باستخدام الحيل المنطقية المتعددة، ثم محاولة رؤية تاريخه الخاص، والذات الجماعية والفردية المنتجة له، ولحظة إنتاجه النفسية، ثم طرح الأسئلة الناقدة لكل هذه التجارب وإثباتها ونفيها ثم الاستقرار عند (الفعالية الموضوعية). ولكن قبل ذلك كله، لا بد من تحديد الهدف الذي من أجله نقوم بكل هذا، أو السؤال الأساسي الذي نسأله حين نقرأ النص، لأن لكل نص عدة أهداف ومستويات، ولن نستطيع الإجابة عن كل الأسئلة في نَفَسٍ واحد. ولذا سيكون ضرورياً القيام بعملية العزل، أولاً بتحديد الهدف ثم الإجابة عنه والانتقال إلى هدف ثان وثالث وهكذا.

وهنا نلاحظ أن المنهج، لكي يكون علمياً عليه ألا يكون منهجاً واحداً، بل عدة مناهج من علوم شتى، لأننا قد لا نجد عنصراً واحداً فاعلاً، بل ربما نمضي إلى عدة نتائج وعدة إجابات، ونسير إلى عدة عناصر فعالة أو إجابات مختلفة في نص واحد، تمس كل إجابة أو عنصر فيها وجهاً من وجوه الحياة.

إن خصوصية التفرد الإسلامي هنا ترتبط بطبيعة الأوهام الخاصة السائدة، بل وببنية الموضوعات المطروحة من حيث أنها بدأت منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان وتواصلت في التاريخ الخاص بها متفاعلة مع ظروف وتغيرات متنوعة، وهي أيضاً قائمة فينا الآن بقوة ربما تتجاوز قوة أيامها الأولى بكثير من الحدة وكثير من التحويرات. ولا شك أن لهذه الخصوصية أدوات متميزة لاستكشافها واستقراء جوانبها، فإن قلنا مثلاً إن التحدي القرآني كان عربياً، ولذا لا بد أن تكون الأداة فهماً في اللغة العربية، وهو لا شك يختلف عن فهم اللغات الأخرى وذلك حين النظر إلى خصوصية الطرح وهو حالة التحدي، فهذا التحدي اللغوي ـ على ما نعلم ـ لم يطرح في أية عقيدة أخرى. ولاكتناه طبيعته يجب أن

نفهم ماذا يقصد بالتحدي اللغوي، ثم ماذا علينا أن نفعل بعد ذلك إن أردنا أن نثبت صحة هذه الفرضية؟ أي منهج سيسعفنا لحل هذه الإشكالية؟ وهل من الضروري أن يكون منهجاً خاصاً. بمعنى آخر هل يكفي مثلاً تطبيق البنيوية التحليلية في اللغة على النص القرآني لتحقيق هذا الهدف حول فرضية التحدي المُعْجِز؟ أم يجب أن تنضاف إلى هذا المنهج مناهج قديمة تعاملت مع اللغة العربية باعتبار تاريخها وبيانها ودلالاتها المختلفة عن اللغات الأخرى؟ أم يلزمنا مناهج أخرى مختلفة قد لا تكون هذه ولا تلك؟.. لكن المؤكد في هذا كله أنه حين ننطلق من النص لا بد من أداة لغوية ما تتعامل مع هذا النص باعتباره لغة تعني دلالات ومفاهيم محددة، قد تكون هذه الأداة بنيوية أو فيلولوجية أو بيانية أو نحوية أو خليطاً من هذا كله، بالإضافة إلى أدوات أخرى مساعدة تقف خارج النص وتمده بمعناه. فإن كان الآخرون قد تعاملوا مع هذه الأدوات كلها، فهذا لا يمنع أن تصطبغ كل أداة بنزعة تخص طبيعة الموضوع وطبيعة الهدف، بل وطبيعة الإجابات الجاهزة والإجابات الممكنة.

هنا نعود مرة أخرى لغابة من الإشكاليات المنهجية.

إنها معضلة تخلصت منها - لحد كبير - كثير من العلوم التجريبية كالفيزياء والطب والرياضيات.. الخ، بينما لا تزال ترزح تحتها المناهج الإجتماعية والإنسانية التي تتعقد فيها التجارب تعقيداً لحد تفرد واختلاط المفاهيم وتناقضها، لأنها بنت الواقع الإجتماعي والتاريخي للإنسان، أي أنها أيديولوجية المنشأ، وعلمنتها تقتضي تحريرها من كثير من الأوهام، وهي إشكالية ستظل قائمة، ما دام الناس يعيشون في ظل حالة حرب دائمة، ونقصد الحرب هنا بمعناها الخاص الذي يفهم من سياق الحديث بمعنى صراع النفي والإثبات.

تطبيقات دلالية

لتوضيح مستويات تلك الإشكالية المنهجية التي أشرنا إليها منذ قليل، سنسوق عدة تطبيقات (علمية)، أولها مناقشة دراسة قيمة لـ (محمد عابد الجابري) عنوَنها(قراءة عصرية للتراث الإسلامي)، ويقترح علينا فيها طريقة علمية للتعامل مع التراث الإسلامي، باعتبار أن (التراث هو كل حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، وسواء الماضي القريب أو الماضي البعيد)[16]. ويقر بأن جميع المناهج ليست صالحة لجميع

(16) محمد عابد الجابري. قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي. مجلة العلوم الاجتماعية. الكويت صيف 1989 م ص 251.

الموضوعات، بل قد يكون المنهج الواحد خصباً منتجاً وعظيماً في موضوع دون آخر، والقاعدة الفاصلة في هذا هي أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج[17].

ويقترح في بحثه المنهج التحليلي، أي النظر إلى الموضوعات لا بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بنيات، لأن تحليل البنية ـ كما يرى ـ يختلف عن تحليل المركب الذي هو مجرد فرز لعناصره الأولية، فمثلاً يتكون الماء كمركب من أكسجين وهيدروجين، أما تحليل البنية فيكون تفكيكاً لثوابتها إلى تحولات لا غير، أي تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما، الشيء الذي يحول البنية إلى لا بنية، أي إلى مجرد تحولات.

للحديث عن تحليل البنية اللغوية، علينا أن نعود إلى الوراء قليلاً مع «تشومسكي»، وهو أحد رواد المدرسة البنيوية الأمريكية، ويمثل اتجاهاً (ينطلق من دراسة النص على أساس تحليل تركيبي للكلمات والجمل، وبناء هذه التراكيب وتجزيئها يقتضيان معرفة العنصر الأساسي أو الوحدة أو الذرة البنيوية في عملية التكون وإعادة التكون)[18].

نشر تشومسكي عام 1955 م، في مجلة «اللغة» بحثاً بعنوان (علم التراكيب الرياضي وعلم الدلالات) رداً على مقال «هيلل» تحت العنوان نفسه، وأشار إلى أن علم «التراكيب المنطقي وعلم الدلالة الشكلي، لا يكونان موضوع الدراسات الألسنية، فالمنطق الرياضي لا يصلح في تحليل مزايا التنظيم اللغوي الذي يكتبه الإنسان والذي يستعمله في أدائه الكلامي، حيث تختلف اللغة الشكلية عن اللغة الإنسانية)».

وهو رد على أصحاب مدرسة علم اللغة الوصفي، الذي يرتكز على الأسس الفلسفية المعتمدة على المنطق، والمنطق الرياضي بشكل خاص، والذي يرى أن اللغة يجب أن تدرس دائماً بناء العناصر الداخلية الخاصة بكلام الإنسان بشكل عام، دون تخصيص لغة معينة، وذلك عبر جمع الأشكال والوظائف والعلاقات اللغوية في إطار نظام أقرب إلى الجبر والرياضيات[19]. وقد نشأت هذه المدرسة في كوبنهاجن على يد (لوي هيمسليف 1889 - 1965 م).

ويختلف تشومسكي في نظريته التوليدية والتحويلية عن نظرية (بلومفيلد

---

(17) المرجع نفسه ص 252.

(18) أنظر محمد عبد الرضى قدوح. اللسانيات وعلم اللغة. الإكليل 1989/3 م صنعاء. ص 46.

(19) المصدر السابق نفسه ص 45. أنظر أيضاً - Noam Chomsky: **Logical syntax and Semantics.** In «Linguistic Relevance in language, 13. 1955 PP 36 - 45.

1887 - 1949 م) الوصفية البنيانية التي تدرس المستويات اللغوية وتحليل الكلام من خلال المواقع والتوزيعات، فوصف اللغة في نظر (بلومفيلد) يجب أن يبدأ من أبسط المستويات: من المستوى الفنولوجي (الصوت اللغوي)«Phonology»، والمستوى الدلالي يأتي في المرتبة الثانية وينقسم إلى القواعد والمفردات، ويعتبر أن الأصوات المحددة والمرتبطة بمعان محددة هي أيضاً أشكال لغوية، وكل الأشكال المتساوية تنقسم عنده إلى أجزاء الكلام، وهي الأشكال المرتبطة، بينما الأشكال الحرة أو المستقلة هي الكلمات البسيطة والمركبة. فالمعنى اللغوي عند «بلومفيلد» يأتي في المرتبة الثانية بعد الفوراق المعنوية بين الأشكال والكلمات.

يرى تشومسكي أن الدراسة الوصفية الموضوعية التجريبية لم تهتم بالمتكلم أو بدوره في تكوين الكلام، ويتخطى ذلك منتقلاً إلى تفسير اللغة وتحليل تركيب البنية اللغوية ومكوناتها وتحولها من بنية لبنية أخرى[20] .

في نفس الاتجاه يقوم د. الجابري بتفكيك بنية عدة نصوص دينية، **والغاً** في العلاقات القائمة بين أجزائها، وسنقوم نحن هنا بمناقشة نص واحد قام هو بتحويله وإعادة بنائه.

تطبيقياً يبدأ بتفكيك حديث شريف/«كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» ـ وليس المجال هنا لمناقشة إن كان الحديث موضوعاً أم حقيقياً[21] ـ ويقول «في هذا النص ثلاث وحدات خطابية/(كل محدثة بدعة) (كل بدعة ضلالة) (كل ضلالة في النار)، وبعد أن يستعرض الوجه البلاغي للوحدة الثالثة، ينظر إلى العلاقة البنيوية التي تحكم الوحدات الخطابية في النص وتحليل بنيته العميقة فيستطرد «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. . أو تقود إلى النار، فكأنك قلت: كل (أ) هي (ب) وكل (ب) هي (جـ)، وكل (جـ) هي (د)، وفي المنطق والرياضيات تستنتج مباشرة القضية التالية/ كل (أ) هي (د) وهي نتيجة ضرورية من الناحية المنطقية، ولكننا إذا طبقنا هذه النتيجة على النص الذي بين أيدينا، فإننا لن نشعر بالضرورة المنطقية التي في القضية كل (أ) هي (د) والتي يوازيها (كل محدثة في النار): حكم نتردد في قبوله، لأن

---

(20) المصدر السابق نفسه ص 47.

(21) أنظر «جولد تسيهر» أحاديث محمدية. 382/2 حيث يذكر الصلة بين بعض الأحاديث النبوية والإنجيل بما فيها هذا الحديث.

معناه (كل جديد حرام) وهذا غير مقبول لا عقلاً ولا شرعاً. إذن، ففي العلاقة بين الوحدات الخطابية الثلاث التي يتكون منها النص شيء ما يجعل القول (كل محدثة في النار) غير مستساغ. بينما يجعل النص بوحداته الثلاث مقبولاً (كل محدثة بدعة، كل بدعة ضلالة، كل ضلالة في النار). إنَّ الوحدة الخطابية الوسطى (كل بدعة ضلالة) هي التي تجعل الحكم مقبولاً. إذن، فهي قيد يحد من نطاق المحدثة. ولكن هذا القيد غير مذكور في البنية السطحية للنص. فلنبحث عنه إذن في بنيته العميقة، وسبيلنا إليه هو/متى تكون (كل محدثة بدعة)؟ وكذلك متى تكون كل بدعة ضلالة؟. أي ما هو نظام القيم الذي تكون فيه البدعة ضلالة؟. إن الجواب عن هذا السؤال تقودنا إليه كلمة ضلالة. فالضلال هو ضد الهدى، والهدى هو الطريق الذي يرسمه الدين، والطريق الذي يرسمه الدين هو الطريق إلى الله، والطريق إلى الله هو العبادة أو التعبد. إذن فالسياق، سياق العلاقات القائمة على مستوى البنية العميقة في النص، يقتضي أن المقصود ليس المحدثات على إطلاقها، بل تلك التي تكون بدعة في الدين، أي تضيف جديداً إلى نظام العبادة في الإسلام، وهو نظام محدد مقرر كامل لا يجوز لأحد إضافة أي شيء إليه، كما لا يجوز حذف شيء منه، كالصيام مثلاً..».

ثم يستطرد الجابري قائلاً «من هنا قال كثير من الفقهاء إنَّ المقصود بالبدعة: الأمر الذي يستحدثه الإنسان في الدين بقصد التعبد، ومن هنا أيضاً معنى التجديد في عرف الفقهاء، فالتجديد عندهم، هو كسر البدع والرجوع إلى سيرة السلف الصالح..»[22].

ثم ينتبه الجابري قائلاً: «نعم هناك من الفقهاء من يوسع مفهوم البدعة فيجعلها تشمل ليس العبادات فقط، بل العادات أيضاً، أي السلوك الإجتماعي جملة»[23]. لكنه يدافع عن وجهة النظر الأولى قائلاً «بينما ما يأتيه الإنسان من أعمال بدون نية التعبد، فليس بدعة ما دام ليس من المحرمات المنصوص عليها». ويشير إلى أنه «حدث أن وسع استعمال كلمة بدعة، لتحمل مضموناً ايديولوجياً في المنازعات بين الفرق الكلامية.. فكل فرقة تصنف الفرقة المخالفة لها ضمن «المبتدعة»، وهكذا فالبدعة في علم الكلام هي «رأي الخصم».. ومن هنا قلنا انها ايديولوجية باعتبار أن «الأيديولويجيا هي الرأي الذي يقوم به خصمي»[24].

ويخلص أخيراً من هذا النص إلى أن «الذين يعتقدون أن الإسلام ضد الحداثة

(22) (23) (24) الجابري. المصدر السابق نفسه. ص 256 - 258.

والتحديث هم مخطئون»، وذلك بعد أن يكون قد جعل النص معاصراً لنفسه ـ على حد قوله ـ أي محاولة فهمه في محيطه الخاص، ثم جعله بهذه النتيجة معاصراً لنا أيضاً.

علينا الآن أن نتعامل مع تلك الأداة التي استخدمها الجابري في تفكيك النص بنيوياً، وهي طريقة تحليلية ملهمة ومفيدة، إلا أننا نعتقد بنقصانها وحدها كأداة أو كمنهج لجعل النص معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا أيضاً.

كيف؟!

لقد أشار هو بنفسه إلى استخدام هذا الحديث من وجهات نظر مختلفة، فكما أن كثيراً من الفقهاء حددوا مساحة البدعة في العبادات، هناك كثيرون منهم أطلقوها، بل إن روح «الإطلاق» تلك هي التي تسود الآن على الحياة الفكرية الدينية، في ما يعرف بالأصوليين الذين يهتمون حتى بالشكليات والممارسات اليومية التي يظنون أن النبي كان يقوم بها هو أو صحابته الأولون مثل ضفيرة الشعر أو استخدام السواك أو طريقة الصلاة أو كيفية الأكل.. الخ، وما عدا ذلك ـ في نظرهم ـ يدخل في باب البدعة. بالطبع هو رأي «متطرف» من وجهة نظر الجابري ومن وجهة نظرنا أيضاً، لكنه من وجهة نظرهم أمر طبيعي، بل ويدخل في صميم فهمهم للدين. وكما أن «الجابري» قد فكك النص مضفياً عليه وجهة نظره أو وجهة نظر بعض الفقهاء ـ وليس كلهم باعترافه ـ من أن البدعة تختص بالعبادات فقط، فإن البعض الآخر قد يفككه أيضاً دون أن ينسى أن يتقدم في تفكيكه مرحلة ثانية. فإن كان الجابري قد فككه هكذا/ (كل محدثة بدعة) (كل بدعة ضلالة) (كل ضلالة في النار)، فإن من يوسع نطاق البدعة لا بد سيفككه هكذا/ يتم تفكيك (كل محدثة بدعة) إلى (كل)، (محدثة)، (بدعة)، فتكون كل مبتدأ، محدثة مضافاً إليه، بدعة خبراً مرفوعاً. و (محدثة) هنا تأتي بمعنى الجماعة، لأن ما بعد (كل) إذا كان واحداً نكرة، فهو في معنى جماعة إذا أفردوا واحداً واحداً، يدلك على ذلك قولهم (جاءني كل إثنين في الدار) لأن معناه (إذا جعلوا إثنين اثنين)[25]. وهي تعني لغوياً ليس محدثة واحدة وإنما جملة من المحدثات. وبنفس الطريقة يمكن تفكيك (كل بدعة ضلالة)، ثم تأتي النتيجة المترتبة على ذلك الاحداث (كل ضلالة في النار).

بالطبع النص عام ولم يحدد طبيعة المحدثات، هل هي تقتصر على العبادات أم تشمل أيضاً السلوك الإجتماعي، فالأصوليون اليوم بخلاف فرقهم، يعتبرون عصرنا كله

---

(25) المبرد. المقتضب جـ 298/2.

جاهلية، باعتباره عصر استحداث البدع والضلالات، والمعاصرة في نظرهم ـ أي النهضة بالأمة الإسلامية ـ تقتضي العودة إلى الجذور الأولى، لا في العبادات فحسب، بل في كل نظم الحياة من سلوك ومعاملات وشكليات.

إنَّ حدود البدعة عند الوهابيين على سبيل المثال واسعة جداً، فلقد اعتبروا وضع الستائر على الروضة الشريفة بدعة، ولذا لم يجددوها حتى صارت أسمالاً بالية، ومن البدع في نظرهم أيضاً القول (سيدنا محمد).

هنا تتضح الإشكالية جلية، لأن تفكيك النص لغوياً، لا يكفي وحده، لأنه لكي نتفق مع (الجابري) في الوصول لنفس النتيجة ـ وإن لم يكن بشكل مطلق بسبب عمومية النص ـ علينا أن نفكك النص، بل نحلّله فنقرأه هكذا/

ـ «بعض المحدثات ← بدع»
ـ «بعض البدع ← ضلالات»
ـ «كل ضلالة ← في النار»

ولقراءته بهذه الصيغة علينا أن نغير في النص الأصلي شيئين:

(1) إعرابه.

(2) طريقة تفكيكه.

ـ فإن غيَّرنا إعرابه ستكون قراءته كما يلي (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار). فبدلاً من أن تكون بدعة خبراً لـ (كل) تصبح مضافاً إليه. وكذلك ضلالة، ثم تكون (كل ضلالة في النار) نتيجة كما هي في القراءة الأولى.

ـ وإنْ غيَّرنا تفكيكه، فبدلاً من التفكيك إلى ثلاث وحدات، يكون من الضروري تفكيكه إلى وحدتين فقط/

الأولى (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة) الواو هنا ضرورية لاستمرار الجملة حيث أن معناها لم ينته عند لفظة (بدعة) بل يجب استكمالها لتوضيح خصوصية الضلالة، ثم تأتي (كل ضلالة في النار) باعتبارها نتيجة أو خلاصة للوحدة الأولى التي تم بها تعريف الضلالة. ونلاحظ أننا أهملنا هنا واو العطف (وكل ضلالة)، لتكون في سياق التغيير الذي قمنا به إعراباً وطريقةَ تفكيك. وكما يقول اللغويون ان محدثة هنا تعني محدثات وكذلك بدعة تأتي بمعنى بدع، ولكنها في القراءة الجديدة عرفت جزئياً بالإضافة، وهنا تأخذ شكلها كمفرد مما يزيد من خصوصية مضمونها.

لكن هذه القراءة ستجعل الجملة (غير أصولية) بمفهوم الألسنيين، لأنها تنحرف عن القواعد التوليدية والتحويلية المرتبطة بالحدس اللغوي، ذلك الذي يحدد مقدرة المتكلم على إعطاء أو إدراك المعلومات حول مجموعة من الكلمات المتلاحقة من حيث أنها تؤلف جملة صحيحة أو جملة منحرفة عن قواعد اللغة[26]. وهي أيضاً قراءة غير مقبولة لتعلقها بواقع الحال المعلوم من تراكيب اللغة العربية ومن قراءة النبي لها[27].

وهنا ستقول غالبية الفقهاء وغير الفقهاء وربما الجابري نفسه «إنك تقرأها بطريقة لم يقرأها الأوائل بها ولا النبي نفسه. إنها قراءة متعسفة!!».

فنرد، إن هذه هي القراءة الوحيدة التي يمكن استخدامها ـ وحدها ـ للوصول إلى النتيجة التي وصل إليها الجابري، ولأنها متعسفة، سنصل إلى أن القراءة الثلاثية الأولى ناقصة، لأنه لكي نسلم بالنتيجة التي وصل إليها عبر التحليل اللغوي فقط، علينا أن نهمل لفظة «كل» التي تكررت في الوحدات الثلاث. (فـ «كل» تضاف إلى النكرة ويريد بها العربي تعميم الحكم في جميع أفراد الجنس. والاستغراق بـ «كل» ليس كالاستغراق بـ «أل» في لسان العرب، لأن «كل» يسور به المناطقة قضاياهم الكلية. ولا تؤدي (أل) مؤدَّى «كل» إلا بقرينة)[28].

هكذا، سنضفي على النص ما نريد قوله نحن. أي سنجعله معاصراً بالنسبة لنا، ولن نستطيع جعله معاصراً لنفسه إلا قسراً.

إذن يستدعي الأمر استخدام أداة جديدة، تدعم أداة التفكيك البنيوي التي شرحها لنا الجابري. وهي أداة تهتم بآليات مجيء النص نفسه، وهي آليات لحظة تاريخية ما جاء النص في سياقها. بمعنى آخر سبب نزول النص على لسان النبي أو على لسان راويه. وفي تلك الحالة سنحدد ظروفه وأهدافه وملابساته، فلا نطلق العنان لتصوراتنا الأيديولوجية، لأنه لكي يكون نصٌ ما معاصراً لنفسه، علينا عند استخدام أدوات عصرنا

---

(26) أنظر ميشال زكريا. الألسنية التوليدية والتحويلية. 1986 م ص 9 .

(27) أنظر سيبويه. الكتاب ط 1977/2 م ص 25 - 26 عندما يقول (من الكلام مستقيم حسن ومحال، ومستقيم كذب ومستقيم قبيح وما هو محال كذب. فأما المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمس وسآتيك غداً. وأما المحال: فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول «أتيتك غداً وسآتيك أمس» وأما المستقيم الكذب فقولك: «حملت الجبل وشربت ماء البحر» وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك (قد زيداً رأيت).

(28) أنظر محمد عبده. دروس في القرآن ص 68. (دار إحياء العلوم. بيروت 1981 م).

ومناهجه المدروسة أن نختار ـ كما يقول الجابري نفسه ـ نوعية المنهج التي تحددها طبيعة الموضوع. وقد نختار عدة مناهج في نفس الوقت.
ويشكل عملي سيكون ما يقوم به د. الجابري ـ من وجهة نظرنا ـ مكتملاً ومبدعاً حقاً، لو أضاف إلى طريقته الحديثة في تحليل وتفكيك النصوص، قراءتها في محيطها الاجتماعي التاريخي، كما يفعل هو نفسه مع نصوص أخرى كثيرة.

لتأكيد هذا الأمر سنسوق نحن مثلاً تطبيقياً آخر على نص قرآني، حيث يقول تعالى في سورة النساء:

﴿وإنْ امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير. وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً ـ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلَّقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيما ـ وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته وكان الله واسعاً حكيما﴾[29].

قبل أن ننطلق في تفكيك البنية اللغوية للآيات، نقول بأن كل الروايات اتفقت على أنها نزلت في أحدى نساء النبي محمد عندما كبر سنها، فخافت أن يطلقها النبي فتركت يومها لعائشة، وتنازلت له عن جزء من حقوقها في نفقتها.

الآن نبدأ عملية تفكيك الآية الأولى:

﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً﴾، ﴿فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير﴾، ﴿وأحضرت الأنفس الشح﴾.

نحب أن نشير هنا أن الوقف في قراءة القرآن الكريم، ما هو إلا بذرة تعبير عن تفكيك لغوي يرتبط بالعلاقات العميقة القائمة في بنية الجمل القرآنية[*].

في حالة التعميم اللغوي، تنطبق الآيات على أي امرأة تخاف أن ينشز زوجها أو يعرض عنها. وفي هذه الحالة الزوج هو الفاعل، الإيجابي، المُعرِض عنها الناشز، والمرأة هي الطرف السلبي غير المرغوب فيها من طرف رجلها، والخوف من هذا

---

(29) سورة النساء/ 128, 129, 130 .

(*) لفهم علاقة الوقف القرآني ببنية اللغة العربية، راجع كتاب «الإتقان في علوم القرآن» للسيوفي. عالم الكتب، بيروت (د. ت) من صفحة 83 ـ صفحة 90/ جـ 1.

الإعراض ليس خوفاً وهمياً أو ظناً من الظنون بحكم أن «لا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً»، أي أن يتفقا على صلح ـ أي صلح اتفاقي ولكن بشرط عدم الشح ـ والآية لم تقل صراحة في بنيتها اللغوية السطحية من أي جانب هذا الشح؟ هل من جانب الرجل أم من جانب المرأة؟، فالفعل (أحضرت) مبني للمجهول، ولكن (وإن تحسنوا وتتقوا) تفيد الرجل أو من له قدرة على الإحسان بحكم الظروف الاجتماعية/ وهو الرجل. الخوف من طرف المرأة ليس خوفاً وهمياً أو ظناً من الظنون، لأنه (إن يتفرقا يغن الله كلًا من سعته)، وهو تعبير عن حالة فعلية رغم استخدام الآية للفظة (إنْ) الشرطية.

الشح والسعة تعنيان في عمقهما النفقة. إذن فالاتفاق في حالة الفراق (الطلاق) معروف بآيات أخرى من الكتاب وعلى الزوج أن يفي امرأته حقها المعروف في حالة الطلاق، وفي الحالة الثانية، أي أن تظل المرأة زوجاً له، هو اتفاق صلح حول نفقتها وكسوتها ومبيتها وغير ذلك من حقوقها المعيشية. لم تحدد الآية طبيعة هذا الاتفاق، وإن ظل مفتوحاً تبعاً لإمكانـات الرجل (وإن تحسنوا وتتقوا). يذهب كل المفسرين إلى أن على المرأة أن تتنازل عن بعض حقوقها نظير أن تحمل اسم زوجها اتقاءً للطلاق. وهي بهذا المعنى فقدت جزءاً من حقوقها كزوج كاملة، وهي بهذا المعنى لا بد أن تكون المخطئة المقصرة في حق من حقوق زوجها. فحق هنا و (حق هناك)، لأنه نظير تقصيرها هذا (عوقبت) ـ بالاتفاق ـ بحذف جزء من حقوقها، رغم أن الآية في بنيتها اللغوية العامة لم تذكر هذا، بل قالت (إن خافت امرأة من بعلها نشوزاً أو إعراضاً)، ولم تقل إن كانت زوجاً واحدة أو ضمن أربع، أي لم تحدد الحالة إلا في الآية التالية (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء) تحديداً ضمنياً وليس تحديداً صريحاً.

إنْ أخذنا الآية الأولى فقط من ناحية التركيبة اللغوية فقط، سنرى أن المرأة معفاة من المسؤولية، لأن الإعراض جارٍ من جانب الزوج وليس من جانبها، وبالتالي سيكون من المنطقي عليها أن تلفت انتباه زوجها، وأنْ يتفقا على طريقة للصلح، ربما أن يدفع لها زوجها أكثر نظير إعراضه عنها وإرضاء لها وليس العكس، فالآية أيضاً لم تحدد بأي صورة ـ السبب الذي يجعل الرجل يعرض عنها.

ثم تقول البنية اللغوية أيضاً (وإنْ امرأة) أي زوجة في زواج آحادي أو زواج متعدد. فإن أخذنا الأمر في حالة الزواج الأحادي ـ فرضياً ـ فعلى الزوجة أن تعيد زوجها عن النشوز عن طريق صلح أو اتفاق تضمن فيه حقوقها الجنسية والمالية والعاطفية، لأن تخلي الزوجة عن حقوقها الجنسية نظير أن يتخلى عن جزء من حقوقها المالية يعني أن الزوجة هي المقصرة

والمسؤولة لا العكس، بالإضافة إلى أن الزواج الأحادي يعني أن العلاقة الجنسية يجب أن تقوم بين الزوجين وإلا انهدم ركن أساسي من أركان الزواج، ولا يمكن لعاقل أن يتخيل رجلاً وامرأته يعيشان بلا حياة جنسية نظير أن يدفع الرجل لها ـ مثلاً ـ نصف تكاليف معيشتها من كسوة أو مبيت أو نفقة (!!). وهنا تنتفي هذه الفرضية انتفاء استنتاجياً. ثم ان الآية التالية مباشرة (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء) تؤكد الزواج المتعدد، وفي هذا الزواج تقر الآية بأن الرجل لا يمكن أن يكون عادلاً بين نسائه حتى ولو أراد، والنتيجة المترتبة على هذا، ستكون إعراضه عن إحداهن، وفي تلك الحالة سيكون (ظالماً) ـ بشكل ما ـ لها، أو لتلك التي تتوقع إعراضه بسبب سنها أو ضعفها أو مرضها أو زوال جمالها. وهنا سيكون من (العدل) أن تكافأ هذه المرأة بزيادة نفقتها أو حقوقها كنوع من التعويض أو الرعاية بحكم سنها أو ضعفها أو مرضها، وإلا سيكون من الجور أن تعيش المرأة مخلصة لزوجها ضمن عدة نساء وعندما تكبر أو تمرض، تهمل أو يؤخذ من نصيبها المالي، ليعطى لشابة قوية قادرة هي إحدى الأخريات.

عند أخذ الآية بمعنى أن على الزوجة أن تتخلى عن جزء من نفقتها بسبب عدم قدرتها على إرضاء زوجها جنسياً أن نقول بأن الزوجة في هذه الحالة هي مجرد آلة جنسية، عندما يقل إنتاجها، علينا أن نعاملها بقدر إنتاجها، وهنا تنتفي الصفة الإنسانية عنها انتفاء نسبياً، وبالطبع لن يكون (مطلقاً) إلا في حالة عدم إعطائها أي شيء نظير أن تحظى باسم رجلها الذي لا تزال على ذمته!!. وإن لم تتفق المرأة صلحاً، أي إن لم ترض بشروط الزوج في التخلي عن جزء من نصيبها باعتباره خيراً من الفراق (والصلح خير) سيكون الطلاق هو البديل النهائي (وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته) وفي هذا الوضع لها أن تأخذ حقوق الطلاق كاملة (من مؤخر وعدة ونفقة.. الخ). وهي هنا ستكون (مخيرة) بين نارين: نار الإهمال أو نار الانفصال!!.

بالطبع المسألة لغوياً ستكون قاصرة، لأن تفكيك البنية اللغوية وحدها قد يعقد القضية ولا يحلها. والحل هو أنه علينا قبل أن نضع في ذهننا عملية التفكيك اللغوي تلك ـ وهي عملية ضرورية ـ علينا أن نقرأ أسباب النزول، أي نجعل النصوص معاصرة بالنسبة لنفسها ـ على حد تعبير الجابري ـ. وهذه الآيات ـ كما تتفق أغلب الروايات، نزلت في (سودة بنت زمعة) إحدى نساء النبي، حين أسنت وفرقت (خافت) أن يفارقها الرسول، فوهبت يومها لعائشة. وروي عن عمر بن الخطاب أنه قال تفسيراً للآية «هذه المرأة تكون عند الرجل قد خلا من سنها، فيتزوج المرأة الشابة يلتمس ولدها، فما اصطلحا عليه من شيء فهو جائز». وقال علي بن أبي طالب «يكون الرجل عنده المرأة فتنبو عيناه عنها من

دمامتها أو كبرها أو سوء خلقها أو قذذها فتكره فراقه، فإن وضعت له من مهرها شيئاً حل له وإن جعلت له من أيامها فلا حرج»[30].

بمعرفة سبب النزول هنا سنقرأها هكذا «إن أعرض الزوج عن زوجه لِكِبَر أو قذى أو دمامة منها، فله أن يتفق معها على حل يرضيهما، تضع المرأة له من مهرها شيئاً. . الخ»

لكن، لأن للغة أبعاداً نفسية عميقة، فإنها جاءت (وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً . .) فتقوم هنا بعملية تخفيف من مسؤولية الرجل تجاه امرأته، بل وتلقي بها في أحد جوانبها على المرأة بسبب كبر أو دمامة، فبدلاً من أن تقول **«إنْ أعرض الزوج»** جاءت **«إنْ امرأة خافت»**.

لكن الوضع كان طبيعياً في هذا الزمن ومعاصراً -لتاريخه الاجتماعي في ما يخص علاقة المرأة بالرجل، فإن أردنا أن (نعصرنه) أي نجعله معاصراً لنا، علينا أن نذهب إذن في اتجاهات شتى، وحينئذٍ لن تخدمنا اللغة وحدها إلا قسراً أو تعسفاً أو استكراهاً.

إنَّ معالجتنا اللغوية السابقة، الغرض منها إثبات أن أحادية المنهج ستظل قاصرة أياً كانت إمكانـات هذا المنهج، وقد كشفت تلك المعالجة النصية عن جوانب أخرى في النص وهي جوانب اجتماعية وتاريخية ونفسية، فلا شك أن هذه الجوانب تحتاج لأدوات مختلفة (غير لغوية) لتعمل عملها ولتبث نتائجها.

هذه إشكالية منهجية، وهناك إشكالية أخرى لا تكمن في المنهج نفسه وإنما في ما يحيط به من مخاوف وشكوك، فمثلاً لو تحدث البعض عن تطبيق مناهج التحليل النفسي على النص الديني، لانزعج الكثيرون، لأن هذا معناه ـ في فهمهم ـ الهبوط بالسماوي إلى الأرضي، فإن قيل بأن اللغة التي جاء بها النص الديني، هي لغة بشرية بما تحمل هذه اللغة من رموز ومعان، من عواطف ومشاعر من غضب وخوف ورهبة، من حب وآمال وآلام، من تسامح وبغضاء وانفعالات شتى، قالوا بأن الإلهي لا تنطبق عليه كل تلك الرموز والدلالات، ولا ينطبق على كلام الله المنزه، وحديث الرسول المتماسك آليات الدفاع النفسي من نسيان أو إسقاط أو إضفاء أو كبت وتبرير وزلات قلم أو فلتات لسان، ولأن ذلك قد يعني البحث في (اللاوعي) الإلهي، وهو أمر يتنزه الإله عنه ولا يجوز إلا مع البشر، مثلما يقول «الرافعي»: «إنَّ من وجوه إعجاز القرآن أن كلام الناس لا ينطبق عليه، فلو كان في كلام الناس، لظهر عليه صبغ النفس الإنسانية لا محالة بأوضح معانيه وأظهر

---

(30) تفسير ابن كثير جـ 563/1.

ألوانه وبصفات كثيرة من أحوال النفس، وحسبك أن تأخذ قطعة في الموعظة والترغيب أو الزجر والتأديب أو نحو ذلك مما يستفيض فيه الكلام الإنساني، فتقرنها إلى قطعة مثلها من كلام أبلغ الناس بياناً وأفصحهم عربية، لترى فرقَ ما بين أثر المعنى الواحد في كلتا القطعتين ولتقع على مقدار ما بين الطبقة الإلهية والطبقة الإنسانية في السعة والتمكن..»[31].

هنا يعلو النص الديني إلى أرض خارج أرض المناهج الحديثة، وإن كان الرافعي نفسه قد استخدم المناهج اللغوية (الإنسانية) في تحليل إعجاز الظاهرة القرآنية. ومن ذلك نقول إن الهبوط بالإلهي إلى الأرض ليس هبوطاً أخلاقياً فاسداً، وإنما هو فعل تفرضه الحاجة العلمية، تلك التي تعالج البشري، أو ما يخص الأرضي في تلك النصوص، لأننا لا نستطيع أن نطبق مناهجنا إلا على المحسوس والملموس والمادي،وأما الغيبي فلا تعني تلك المناهج إلا بالجانب الإنساني البشري فيه من تاريخ وعقائد وأعراف وعناصر نفسية وغيرها.

إذن، فالنفاذ إلى النص من جانبه النفسي، قد يحيلنا إلى كثير من القضايا خارج النص نفسه، لأن نفسية الإنسان الذي نزل النص أو جاء معاصراً له أو جاء به ذلك الإنسان، تستتبع فهم الظروف الشخصية والاجتماعية والبيئية والتاريخية التي عاشها كفرد أو في جماعة أو عاشها كفرد وجماعة سوياً.

إن التعامل مع النص يقتضي دراسة الخطاب نفسه ودراسة متلقي الخطاب أيضاً، وهي أرضية ـ رغم أنها مشتركة الجذور ـ إلا أنها واسعة المساحة متشعبة الأغراض. وهكذا تعود الحقيقة مرة أخرى فتقول لنا بأن أداة واحدة ستظل قاصرة في التعامل مع النص بجعله يعيش زمنه الفعلي، وبجعله يعيش زمنه الممكن، وبجعله مفهوماً كماضٍ فاعل في الحاضر قائم في المستقبل، ومن ثم ستظل الإحاطة بالنص خاضعة لهذا الفهم ولذلك التصور.

* * *

برزت أمامنا إشكالية أخرى ونحن نكتب هذه الدراسة، فعند استخدام منهج ما أو طريقة محددة للتعامل مع النصوص، سنجد كثيراً من الخانات فارغة، وذلك لأن المناهج

---

(31) مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. دار الكتاب العربي. بيروت. (د. ت) ص 206.

أو الأدوات التي نستخدمها، لم يستخدمها قبلنا كثيرون، خصوصاً في التعامل مع النصوص الدينية، وما ترك في أغلبه، نستطيع القول، بأنه موروث من القرن الثالث أو الرابع الهجري بلحمه ودمه، فمعنى ذلك أننا نجري محاولة بتجريب أحد المناهج على موروث قد لا يستجيب له تماماً، لأن البحث العلمي يقتضي تراثاً كبيراً من المحاولات المتعاقبة غير المتوقفة في التاريخ، يستفيد منه الباحثون الواحد تلو الآخر. وبفرض أن هناك محاولات قليلة قامت في التاريخ العربي الإسلامي مثل محاولات ابن رشد وابن خلدون، إلا أن تلك المحاولات كانت كفيض فاض (فجأة) ثم غار ولم نعد نراه إلا مرات متفرقة منفصلة، وهي لا شك أدوات مبتكرة في عصرها ويمكن أن تثري العمل العلمي الآن، لكنها ستظل قاصرة، لأنها رغم إبداعها، هي بنت عصرها. ورغم أنها تمتلك أدوات مفيدة، لكنها تحتاج للتطوير والتثوير.

إنَّ إشكالية الانقطاع، إشكالية الآفة التي نعانيها عندما نتقدم فنجد فضاءات معبأة مغلقة على أشواك، علينا أن ننظفها ونحققها قبل أن نرى ما بباطنها، وقد نضطر أحياناً أن نقف عاجزين عن عبورها إلا بالقفز عليها، ثم القفز على غيرها، وربما ـ بل من المؤكد ـ أن ذلك يشتت الباحث ويبدد كثيراً من مجهوده وهو يلهث من حفرة إلى أخرى، ومن فجوة إلى فضاء.

من هنا بالذات، نقول ان ما نفعله ليس إلا محاولة لفعل بعض التراكم وإجراء بعض التجارب ـ قد تكون موفقة أو غير موفقة ـ لإضافته إلى ذلك الرصيد المتجمع للمواقف النقدية التي بدأت تظهر للوجود منذ قرن تقريباً.

نحن لا ندعي أننا نمتلك المناهج كلها، رغم أن البعض قد تحدث عن نظرية شمولية للتراث، لكن ذلك مستحيل، بحكم طبيعة المنهج أو المناهج التي يمتلكها الناظر في المنظور فيه، وبحكم فرديته أيضاً غير القادرة على السيطرة على أمواج متلاطمة، وسيظل الأمر محدوداً بحدود الناظر وقدراته الذاتية أياً كانت ادعاءاته[32].

سيكون عملنا هذا، إذن، اجتهاداً من هذه الاجتهادات التي تظن بأنها تضع حجراً في قراءة تراثنا قراءة عقلانية، والقراءة العقلانية ـ رغم ذلك ـ تقتضي استخدام منهج محدد للبحث، وهو أمر بيّنا صعوبة التعامل معه عند قراءة نص ما، وسيتضح أيضاً في صفحات الكتاب بعد ذلك، فاستخدام منهج واحد يعني إهمال جوانب قد تكون أكثر

---

(32) أنظر مقالة (الماركسية والتراث العربي الإسلامي) لـ «نبيل سليمان» في كتاب (الماركسية والتراث العربي الإسلامي) لمجموعة من المؤلفين. دار الحداثة بيروت ط 1 1980 م. هامش ص 67.

أهمية لا يهتم بها هذا المنهج، واستخدام مناهج متعددة له عيبه أيضاً في انفلات المواضيع وتشعبها ومن ثم تهالك أو تهافت تماسك واتساق البحث. ونعتقد أنها من المعضلات الكبرى، لأننا سنحاول ألا نرزح تحت نير اتجاه واحد، وسنحاول الاستفادة من كل الاتجاهات، وهي معادلة صعبة تقتضي التحكم في سفينة تبحر وسط رياح عاصفة، ولكننا نظن بأن موضوع البحث هو المتحكم في قيادة هذه السفينة، فإن اقتضى الأمر ملاحاً لغوياً أو نفسياً أو اجتماعياً أو تاريخياً أو جدلياً، فلن نتردد في استدعائه، ويحكمنا في ذلك كله خط واحد أو قناعة قوية في عدم الركون إلى القراءة الراكدة الموروثة، أو الاستسلام للرسوخ المقدس، البعيد عن جذور تكوّن النص الأول في الإسلام أي القرآن الكريم، لأن نصوص القرآن نزلت توظيفاً لمجريات الدعوة الجديدة واستجابة لحاجاتها، ولذا كانت أكثر تفاعلاً مع عصرها، وأكثر انفتاحاً مع ظروفها التاريخية، فالقرآن لم يكن نصاً جاهزاً أنزل كله مرة واحدة وانتهى الأمر، بل نزل آية آية أو آيات آيات، بل إن صحائفه لم تجمع نهائياً إلا في عهد عثمان بن عفان، ورغم أنه كان معجزة النبي الوحيدة لغة وفصاحة وبياناً.

وأتى القرآن آنذاك، منظماً لحياة العرب، مواجهاً لقضايا الصراع الجديدة، مضيفاً أخلاق الوحدانية التي طرحها خطوة خطوة، وعلى مدى عمر الدعوة الاسلامية، أي في أكثر من عشرين عاماً من حياة النبي.

تلقي هذه النقطة في رأسنا هالة ضوء، أو قل اكتشافاً، فالإسلام لم ينتشر ولم يصمد في مجتمعات غريبة بالقوة العسكرية فقط ولا بالقوة الروحية فقط، ولا بالدوافع الاقتصادية والسياسية فقط، وقد يغدو استمراره ونجاحه في تقويض امبراطوريتين كبيرتين راجعاً لنفس السبب، ذلك السبب الذي يمكن أن نطلق عليه التفاعلية أو الانفتاحية مع الجديد، فكما قلنا إن القرآن هو روح الإسلام، والقرآن نزل متفاعلاً منفتحاً مع ظروف وثقافة العرب في بداية الدعوة، ذلك التفاعل والانفتاح ـ على حد اعتقادنا ـ كان يلقي بظله الكثيف ـ إرادياً أو عفوياً ـ على قادة الدعوة بعد الرسول، بل على أئمة المسلمين فيما بعد، ولذا عندما واجه القادة الجدد ظرفاً مغايراً في البلدان المفتوحة، وثقافة مختلفة وحياة متطورة بهذا القدر أو ذلك، لم ينغلقوا على ثقافتهم وبيئتهم وإمكاناتهم، بل تفاعلوا. إجتهدوا. إنفتحوا وساروا على المنهج الذي انزرع في قلوبهم مذ تبعوا محمداً حتى وفاته، وهو نهج التآثرية، أي روح النص المقدس الذي نزل اعتباراً لشرط وللحظة، واجتهاداً لمواجهة هذا الشرط، وعطاء لتلك اللحظة.. وإن تناقضت الاجتهادات أحياناً، فإن هذا التناقض لم يكن أبداً عائقاً أمام اندفاع الحياة.

وهكذا بدا الإسلام في عصر الفتوحات الكبرى - رغم كل المآسي الكبرى - مستلهماً ثقافات الشعوب التي فتحها مقدماً ثقافة عالمية لا ترتبط بنزعة قومية أو وطنية، فرغم أنه بدأ عربياً، إلا أنه انتهى كونياً، ليس بحكم بدايته فقط وإنما بحكم تشكله التفاعلي مع حضارات مختلفة كلياً. ونرى وضوح هذا الأمر في مختلف بقاع الأرض، فرغم أن كل المسلمين يصلون ويصومون ويعومون بطقوسهم الدينية بشكل واحد، إلا إن عادات هذه الشعوب وتاريخها وتراثها وثقافتها وحضارتها الخاصة انزرعت في بنية اعتقادها الديني، فتشكلت عجينة جديدة هيئتها إسلامية وخاماتها متعددة، فالمسلم في مصر مسلم لا يزال يحيي الأعياد الفرعونية القديمة ويشارك المسيحي بعض أعياده الخاصة، بوعي أو بدون وعي بأنها أعياد دين آخر. وبمعنى آخر يمكن القول إن الحضارة المميزة تاريخياً لشعب ما تستوعب الأديان كلها وتصبغها بصبغتها الثقافية الخاصة التي تتطور عبر الأزمان ولكن تظل لها مسارات خاصة تميزها عن الثقافات الأخرى.

نحن لا نتحدث عن الظروف الاجتماعية التي خلقت هذه الخصوصية، ولكننا نتحدث عن البنية أو البناء المعتقدي لدى الإنسان العادي، حيث تختلف الطقوس الشكلية فقط من صلاة وصيام وأماكن حج، بينما تكاد تتحد البنية الثقافية للمعتقدات كلها. فكما للمسلمين مقامات ومزارات يتبركون بها، فللمسيحيين أيضاً، وكما لهم أيضاً طرقهم وحفلاتهم وملاحمهم المقدسة المشتركة، لأن المجتمع واحد، وآلامه ومعاناته وقيمه ترتبط ببيئته الاجتماعية وبحياته الاقتصادية، فتمجيد العمل مثلاً في مجتمع زراعي لن يكون مقصوراً على المسلم وحده أو على المسيحي وحده. ففي العرف الاجتماعي للمصري مثلاً يكون الدوس على الخبز أمراً ممجوجاً ويصل لدرجة المحرم لدى المسيحي والمسلم على السواء، وذلك لأن اللقمة تأتي عبر كفاح مرير يخلق قناعات واعتقادات مشتركة متلاحمة وراسخة في أعمق أعماق التاريخ. وهنا نستطيع أن ندرك الثقافة الخاصة لكل شعب قبل أن نميز دينه الذي لا بد مصطبغ بهذه الثقافة اصطباغاً قوياً، فالدين يندمج في منظومة ثقافية شاملة، يمثل فيها أحد العناصر الفاعلة فقط، ويغدو الإسلام «إطاراً عاماً للثقافة الوطنية بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين خصوصاً في منطقتنا العربية»[33]. والإسلام هنا بالمعنى العام الذي أشرنا إليه منذ قليل، باعتباره عرَّب المنطقة الواقعة بين المحيط والخليج فجعلها تحمل صفات ثقافية وحضارية تختلف عن المناطق الواقعة خارج حدودها الجغرافية.

لقد اغتنى الإسلام عبر التفاعلية غنىً لم نشهد له مثيلاً في أي حركة أو دعوة في

(33) أنظر سعدى بزيان في حديث مع أنور عبد الملك. المكتبة الشعبية. الجزائر 1981 م ص 10 .

التاريخ، واغتنت الحضارة الإسلامية أيضاً بفعل عوامل الصراع المتـواصل المتبـاين الأشكال والمضامين.

إنَّ الانفتاح أو التفاعلية هو الذي أغنى الحياة الفكرية والسياسية الإسلامية، وكلما تقدم الإسلام خطوة جديدة في فتح بلدان جديدة، تعددت المذاهب والفـرق بكل أشكالها اللاهوتية والفلسفية والصوفية، وذلك التنوع نفسه كان له دور فعال في نشر الدين على رقعة واسعة من العالم، وكان لانتشار الطرق الصوفية بين الجماهير، دور نشط في التغلغل داخل المعتقدات الشعبية للشعوب المفتوحة، وقد «ساعد على انتشار هذه الطرق، تلك السهولة التي كان دعاة الإسلام يقبلون بها الراغبين في اعتناق الدين الجديد، إذ كان كل ما يطلبونه منهم هو إظهار الرغبة في الدخول في الإسلام والنطق بالشهادتين بإخلاص، وكانوا يغضون الطرف عن العادات السابقة «عند من يدخل في الإسلام» إذا لم يكن الشرك ظاهراً فيها تماماً، وكان من شأن هذا التسامح أن يغير وجه الإسلام كله في بضعة قرون تغييراً ملحوظاً. فحتى ذلك الحين كانت سلطة العلماء التي يعترف بها الناس هي وسيلة المحافظة على وحدة الجماعة الإسلامية، فلما زال تأثيرهم في المحافظة على تلك الوحدة، صارت كل منطقة دخلها الإسلام حديثاً أو تحولت إلى الإسلام منذ زمن بعيد، تبدو عليها مسحة تراثها الشعبي وآثار وعادات أسلافها..»[34] .

إن هذه التفاعلية نفسها هي التي تركت دائماً هامشاً ـ يضيق أو يتسع ـ بين السياسي والديني، فكان للديني مجاله المقدس، وكان للسياسي مجاله الدنيوي، فأتاح ذلك إدارة الصراع بديناميكية وحركية فعالة دون الانغلاق تحت سيف المقدس، مع أن الراية كانت دائماً هي الراية المقدسة، لأنه لا حرب بلا راية.

لقد أجبنا من قبل في كتاب سابق لنا[35] عن سؤال/ كيف تسنى للعرب وهم أقل قوة وحضارة أن يهشموا إمبراطورية وأن يصدعوا أخرى في (طرفة عين) تاريخية؟. وناقشنا عدة عوامل تاريخية ودينية واقتصادية وسياسية. وأبرزنا الدور العسكري الذي ساد منذ هجرة محمد إلى المدينة وعمَّد جيشه الصغير بالدم عبر مئات المعارك الصغيرة وانتهى بجيش كبير، كان قادته قد عاشوا حياة الحرب يوماً بيوم ولحظة بلحظة، وهم الذين قامت على أكتافهم حركة الفتوح الكبرى. فالفتوحات كما أنها اتسعت في عصر بني أمية، إلا أن أساسها كان قد انبنى في حياة النبي.

(34) أنظر جورج شحاتة قنواتي. من كتاب (تراث الإسلام) جـ2 ط 2. عالم المعرفة. الكويت 1988 ص 117 ترجمة د. حسين مؤنس، احسان العمد. تصنيف (شاخت وبوزوث).

(35) أنظر كتابنا. جذور القوة الإسلامية. إشارة حول الدولة الإسلامية. دار الطليعة بيروت 1988 م.

نعود فنقول إن انتشار الإسلام واستمراره كدين، لم يكونا بسبب القبضة الإسلامية على الدول المفتوحة فقط، بل لأن تلك القبضة كانت ترتخي ـ قليلاً أو كثيراً ـ عند مواجهة المقدس، فليعتقد الناس بالإسلام دون شكلية طقسية قسرية واحدة، فعلى الناس أن يختاروا طقوسهم وثقافتهم كما يريدون ما دام المبدأ الأول، وهو الشهادة قد تم إعلانه. وبهذا كان هناك قدر من الانفصال بين السياسي والديني ـ لا يزال قائماً بشكل ما حتى الآن ـ أتاح حرية واسعة للأخذ والرد والصراع والجدل، وخلق حرية حركة لم تكن جديدة على الإسلام الأول، ولعل اتساع حركة تأويل النصوص ما هي إلا انعكاس لروح وطريقة نزول القرآن الكريم نفسه.

إن ذلك الانفتاح أو تلك الروح التفاعلية التي ندعيها، هي التي ستجعلنا نتجاسر في استخدام مناهج جديدة، ونتجرأ في استعمال أدوات غريبة نسبياً ونحن نتعامل مع النصوص الدينية.

سيكون ما نفعله، إذن، نوعاً من الاجتهاد، ونقداً لبعض المناهج المستخدمة في تأويل النصوص، وتنقيباً في النص باعتباره ليس كتلة ساكنة، أي مجرد كتلة لغوية فقط، بل باعتباره جزءاً وكلاً في آن واحد، دون أن نغفل جزئية فنتجاوز التاريخ ومقتضيات اللحظة التاريخية، إلى نظرية خارج الزمان والمكان، ودون أن نغفل كلية فنمسّ الأشياء مساً ولا نمتلكها إمتلاكاً فعالاً.

وإن بدأنا بالنص، فذلك لأننا نريد أن نرى الحقيقة الجزئية في إطار موقعها بالنسبة للمجموع رؤية جدلية، ونرى كذلك الحقيقة الجامعة من خلال الولوغ في المنظور فيه، لمعرفة الحقائق الجزئية كما يقول «لوسيان جولدمان»: «المهم ليس الفكرة في حد ذاتها، بل المهم إدخالها في نسق عام أو جعلها أساساً لنسق جديد»[36].

فرؤية الجزء باعتبار آنيته، ستكون رؤية قاصرة، لأن الجزئية لا تستغني عن كليتها، والنظر إلى الكلية لا يكون إلا في إطار نسق متماسك تنبني وتتكون وتترتب الأجزاء في هيكله ترتيباً فعالاً.

المهمة صعبة ومحمَّلة بالمخاطر، لكن ما يشفع لنا هو تلك المشروعية التي تحدثنا عنها منذ قليل، «فمن اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد».

---

(36) L. Goldmann: **Introduction aux premiers écrits de Lukacs**. In «Théorie du Roman» Ed. Gauthier. Paris. 1977 PP 158 .

أنظر أيضاً. محمد عابد الجابري. **المنهاج التجريبي**. المرجع المذكور نفسه ص 63.

القسم الأول

ملاحظات حول النص الديني في الاسلام

في المسيحية «صارت كلمة الله إنساناً كي يصير الإنسان إلهاً»[1] وجاء يسوع «المسيح» ليخلص العالم من خطاياه، وآياته احياء الموتى وشفاء المرضى. ما بين الله والإنسان يسوع المخلص. الأناجيل إيحاء من الله لآباء الكنيسة الأربعة، لكنها ليست وحياً مباشراً من الله.

في الإسلام ما بين الله والإنسان الكلمة «وصارت كلمة الله قرآناً يوحى» وهو آية محمد الوحيدة والفريدة تحدى بها العرب (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) «الاسراء». ، (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين) «البقرة».

هذا التحدي كان الآية البديلة لما طلبوا، فقد ألحوا كثيراً (وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه، قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون) «الأنعام». (وما منعنا أن نرسل الآيات إلا أن كذب بها الأولون) «الاسراء». لكن الكلمة كانت آيته الوحيدة. (وانفرد النبي الرسول بأنه اصطفي ليضع الوحي المتعالي في سياق التاريخ. انه يؤدي الرسالة إلى من أرسل إليهم / الناس، فيصل الإلهي بالبشري، لا بشخصه، بل بالنص الذي انتظم هو في سياقه. هو إذن المؤول والمفسر، ولكي يكون كذلك كان لا بد أن يتسق في الشريعة كما اتسقت الشريعة في العالم من خلاله. هذه هي حوارية علاقة الإلهي بالإنسان ذلك أن «الحجة حجتان: عيان ظاهر أو خبر قاهر.. والعيان والخبر هما

(1) إنجيل يوحنا. الاصحاح الأول/ 1 «في البدء كانت الكلمة والكلمة كانت عند الله وكانت الكلمة الله» الاصحاح الأول/ 14 «والكلمة صارت جسداً وحل بيننا ورأينا مجده مجداً كما لوحيد من الآب مملوء أنعمة وحقاً» الاصحاح الأول/ 29 «وفي الغد نظر يوحنا يسوع مقبلاً إليه فقال هوذا حمل الله الذي يرفع خطية العالم.

علة الاستدلال وأصله. ومحال كون الفرع مع عدم وجود الأصل، وكون الاستدلال مع انتفاء الدليل. . » فإذا كان الخبر القاهر (النص الإلهي = القرآن) هو حبل الله المتين، فإن النبي الرسول موقعه موقع الممكن لجماعة المؤمنين من هذا الحبل، موقع المموضع للمقدس في غير المقدس في التاريخ. .)[2].

في المسيحية، دخل الله إلى الأرض عبر الإنسان، وفي الإسلام (دخل) الله الدنيا عبر كلمته المباشرة، ولهذا (فإن الظاهرة القرآنية أوقعت تطوراً كبيراً في وعي العرب، وبعد عشرين عاماً من وفاة الرسول تكونت كتلة القراء الذين اكتشفوا القرآن وصاروا مقاتلين. إنه اندهاش واكتشاف لأن كلمة الله تحققت على الأرض وسارت من أقاصي فارس إلى المحيط الأطلسي وأسبانيا. . الكتاب يحكم كل شيء. صار عثمان خليفة، لكنه لم يحترم الكتاب فسفكوا دمه، «الكتاب» كلمة. مفتاح. كان لديهم شعور مادي بحضور الإلهي في الكلمة. . العهد القديم هو الذاكرة الكبرى للشعب اليهودي. الإصحاحات العشرة الأولى منزلة ـ حسب اعتقادهم ـ أما الباقي فتاريخ. القرآن فريد بين الكتب الدينية من حيث نظمه. لا يشبه نظم القرآن إلا «البهافاجيتا» وهو نص مقدس عند الهندوس، جاء متأخراً على شكل آيات مختصرة، غير أن القرآن هو كتاب «تنزيه التوحيد» بحق. . فالقرآن هو كتاب التعريف بالله، والإسلام معرفة الله. في النصرانية تجسد الله في المسيح فوقع الخلاف حول الطبيعة الواحدة والطبيعتين، في القرآن، لا مجال لهذا اللبس، فالله واحد أحد لم يلد ولم يولد. . لذلك صارت كل الثقافة الإسلامية بحثاً عن الله في القرآن لتحديد هذا المفهوم الفرد. يقول هيجل / القرآن هو البحث عن الواحد، أما في النصرانية فالمسيح بشخصه يملأ المسرح. الفكرة الأساسية من الأصل في السور المكية وجود كتاب. الكتاب وحي منزل من الله بصفة مباشرة. .)[3].

بهذه الكلمات الشاعرية يضع «هشام جعيط» يده على المنزلة الجوهرية للنص القرآني في الإسلام، وبتقديس النص القرآني سادت روح تقديسية للكلمات الدينية عموماً، وهو ما أضفى على أحاديث الرسول والصحابة نفس الروح، فأخذت هي الأخرى منزلة عظيمة في تكوين العقلية الإسلامية.

ومن منزلة النص القرآني في الإسلام، أصبح أكثر النصوص في التاريخ إلهاماً وتأويلاً، وموقعاً لصراع الفرق والمذاهب بعد وفاة النبي، ثم اتسعت مساحة التأويلات

---

(2) أنظر: الاسلام والقومية في حوار مع هشام جعيط. مجلة الوحدة. الرباط 1/1989. ص 171, 172.

(3) نفسه.

والخلافات باتساع الفتوحات. وظفه بنو أمية ووظفه العباسيون ثم وظفه الفقهاء والمعارضون، ولعل استيعاب المسلمين للفلسفة اليونانية ثم تمثلها وتوظيفها لخدمة النص الديني والقرآني بشكل أخص، كان أكبر المعارك الكلامية المذهلة في تاريخ الفكر الإنساني.

إنَّ عملية التوظيف عملية معقدة، ففيها يتم توظيف اللاديني لصالح النص الديني، وتوظف الفلسفة لصالح «الكلام» أو اللاهوت، واللاهوت يمثل أصل الكتاب. فالدفاع عن الكتاب كان الأصل، لأن الدفاع عنه هو دفاع عن كلمة الله الواحد. فالنص ليس مجرد كلمات فقط، وإنما يعلو ويتعالى ليحل في الإله نفسه، دور الكلمة يتقدس، لأن الله يتقدس. وكما أن الله (واسع عليم) كذلك كلماته. قرآنه. انفتاح نصوصه للتجاوب لغة وبياناً مع العقول والأزمنة في عموميات لم تستطع معها الصراعات التي جرت أن تتجاوز النص، بل عاشت تحته وبين ثناياه خاضعة لسطوته. وفي صراعها كانت تدعي أنها تنطلق من روح النص. و(روح) النص تلك هي التي أخصبت الحوار والجدل، وغذته، لكنه غدا المنبع الذي يغرف منه الجميع في الدفاع عن موقفه.

ونستطيع أن نقول هنا إن المختلفين قد مارسوا مبدأ (الاختلاف) على أرضية (الاتفاق). الاختلاف في صراعهم الأيديولوجي ومعطيات خطابهم السياسي والدنيوي، ولكن على أرضية اتفاق دينية الأصل،تعتمد في بنائها على النص الديني، وخصوصاً القرآني فيه.

ويمكننا أن ندعي أيضاً بأن الحضارة العربية الإسلامية كانت حضارة «كلام»، ليس بالمعنى المبتذل، وإنما باعتبارها مرحلة في التاريخ الإنساني كان الإبداع الفكري (الديني) من أرقى إنتاجها وذلك قياساً على بقية ما أنتجته من أسس مادية واجتماعية واقتصادية. إن الإبداع الفكري لم يكن مجرد انفجار إلهام أتى من جزيرة العرب، بقدر ما كان استجابة للظروف والمتغيرات الجديدة بعد اقتحام العالم القديم وتهشيم حدوده، وكانت تلك العملية من أكبر عمليات التفاعل والتآثر التي حدثت في العصر الوسيط.

بعد وفاة النبي وفي خلافة عثمان تحديداً تم الانتهاء من جمع القرآن. وبعدها بسنوات قليلة جاء جمع الأحاديث النبوية في لحظات صراع وتحد حامي الوطيس، وفي ظل تنامي حركة الفتوح وخصوصاً في القرنين الهجريين الأول والثاني. وأياً كانت وجهات النظر المتعارضة حول هذا الحديث أو ذاك، إلا أن ظاهرة الاهتمام بتسجيل ما قاله النبي أو الصحابة ـ حتى في حياتهم اليومية ـ وتكريس جهد هائل للبحث من أجل إثبات هذه

النصوص أو رفضها أو تضعيفها أو استحسانها، أمر يدخل في باب التجميع (العلمي) للنصوص بالنسبة لزمنه الخاص، لأنه لا يمكن لنا أن نتصور أداة مقبولة في ذلك العصر إلا أداة النقل الشفهي، ثم التسجيل، واعتمادها على (الإسناد) تلك الأداة العبقرية والتي تعتبر دعامة من دعامات ترسيخ النص والمحافظة عليه، بل ولعل ذلك التقليد الذي رسخ في الأجيال المتدينة جيلاً وراء جيل هو من عوامل حالة الركود والتحجر التي نعانيها عندما توقفنا عند نصية النصوص دون تجاوز حرفيتها وجمودها.

نعم، حدث التسجيل والتجميع استجابة لحاجات مختلفة ومتعددة وأحياناً متعارضة، لكن عملية التجميع بدأت إبداعية وانتهت متحجرة، لأنها لم تتجاوز الأطر التي تحركت فيها المناهج القديمة وأهمها (الجرح والتعديل)، فإن جاز ذلك في عصره، إلا أنه لا يجوز الآن أو حتى منذ قرن تقريباً وقد تطورت الوسائل والمناهج والعلوم تطوراً كبيراً.

كان الأمر إذن، محاولات بحث دؤوب لإثبات النصوص وترسيخها، ومن المحاولة والتجريب يبدأ (العلم)، فإن اختلطت المحاولات بالأغراض والأهواء السياسية والدينية والمصلحية، فإنها في حد ذاتها كانت تحرياً يحمل نزعة أو بذرة علمية في أساسها. الأمر نسبي بالطبع، لكن من كان يملك طريقة أخرى غير تلك الطريقة عصرئذٍ؟!

لسنا هنا في معرض الحديث عن نقد الأسانيد أو نقد المتون، لكننا نبين إلى أي مدى كان النص يمتلك منزلة هائلة في الإسلام ـ ولا زال ـ فكما أن الاسناد مهم من قِبَل الإمام أو محقق الحديث، فهو أيضاً مهم للمؤرخ المعاصر، حيث يستطيع التحقق من صحة الوقائع من خلال المقارنة التاريخية والبحث التاريخي من خلال الأسماء والأماكن وتسلسل الأزمنة والتواريخ واتصال السند وانقطاعه أو فساده، ورغم أن المهمة تبدو صعبة كثيراً بالنسبة لمستخدم مناهج البحث الحديث، بيد أن تلك الأدوات التي تركها لنا الأقدمون خلفت ثروة نصوصية هائلة متسعة، استطاع المجتهدون في كل العصور أن يأخذوا منها وأن يضيفوا إليها. وغدت تلك النصوص كلها عبر التاريخ ملكاً للجميع وتخطت رواتها أو حفاظها لتصبح إنسانية حاضراً ومستقبلاً.

روى السخاوي عن محمد بن حاتم بن المظفر أنه قال (إنَّ الله أكرم هذه الأمة وفضلها وشرفها بالإسناد، وليس لأحد من الأمم كلها قديمها وحديثها إسناد، وإنما هي صحف في أيديهم وقد خلطوا بكتبهم أخبارهم، فليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة والإنجيل وبين ما ألحقوه بكتبهم من الأخبار التي أخذوها من غير الثقات. وهذه الأمة إنما تنص الحديث عن الثقة المعروف في زمانه المشهور بالصدق والأمانة عن مثله حتى تناهي

أخبارهم، ثم يبحثون أشد البحث حتى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ، والأضبط فالأضبط، والأطول مجالسة لمن فوقه ممن كان أقل مجالسة، ثم يكتبون من عشرين وجهاً أو أكثر حتى يهذبوه من الغلط والزلل ويضبطوا حروفه ويعدوه عداً، فهذا من أفضل نعم الله على هذه الأمة . .)[4].

ومن تقديس النص ارتفعت منزلة الاسناد درجة أقرب للتقديس (وهذا ما نزع عنه صبغته «العلمية» فيما بعد) وتحول الإسناد إلى لازمة من لوازم الثقافة الإسلامية لدرجة أن أبا بكر محمد بن أحمد الدقاق قال (بلغني أن الله خص هذه الأمة بثلاثة أشياء لم يعطها من قبلها من الأمم: الاسناد، والأنساب والاعراب.)[5].

هذا ويشكك المستشرق الإيطالي (ليوني كايتاني) في الاسناد عندما يقول (. . والنتيجة الوحيدة والمنطقية من الملاحظات السابقة هي أن معظم الأسانيد وإن كانت في ظاهرها متصلة وتضم أحسن الأسماء، تظل من اختلاق المحدثين في نهاية القرن الثاني الهجري وربما في نهاية القرن الثالث للهجرة، ولست أريد بهذا القول انهم حاولوا في كل حالة التزوير والتدليس المقصود مسبقاً، ولكنهم عمدوا إلى ذلك ظناً منهم أنهم يعيدون بناء المنهج التاريخي للرواية التي حدثت بالفعل في الماضي. .)[6].

ثم يضيف (وهذا كتاب «الاصابة» لابن حجر، وهو عمل كبير في السيرة مليء بالأسانيد الملفقة، فتحت كل حرف من حروف الهجاء، فضلاً عن الأسماء الحقيقية والمزعومة للصحابة، يضيف ابن حجر جزءاً خاصاً بالأسماء «المغلوطة». ومن قراءة هذا الجزء المفيد يمكن التعرف بسهولة على أعداد مهولة من الأحاديث وطريقة مربكة لضم الأسانيد. .»[7] ثم يخلص قائلاً «وكما قال جولدتسيهر ان ضخامة هذا الحديث تعتبر بالفعل وثيقة ثمينة للتطور الذي حدث في الإسلام فيما بعد وليست مصدراً تاريخياً لنشأة الدين»[8].

---

(4) السخاوي 3/3-4. فتح المغيث. تحقيق عبد الرحمن عثمان. أنظر ص 404 من رد الصديق بشير نصر على (كايتاني) في كتاب حوليات الاسلام. من قضايا الفكر الاسلامي. طرابلس. كلية الدعوة الاسلامية 1988 م.

(5) المصدر نفسه 4/3، أنظر أيضاً: الصديق نصر، ص 404.

(6) مقدمة حوليات الاسلام. ليوني كايتاني. ترجمة محمد احمد شلوف. طرابلس 1988 ص 376.

(7) المرجع نفسه ص 369.

(8) المرجع نفسه ص 370.

كان على الفقهاء المسلمين أن يبنوا أساسهم الثقافي وهم في حالة مواجهة مع الآخر القوي المسلح بثقافته وتاريخه الخاص وخبرته التاريخية. وكان لهم تراث نصوصي لم يتم تجميعه وتهذيبه كاملاً، فكما كانوا يحملون سيوفهم وراياتهم، كان عليهم أن يحملوا كتبهم أيضاً وأن يثبتوا أولوية ما فيها، وكانوا لهذا السبب يحملون السيف والراية باسم ما تحويه هذه الكتب، والحالة الواقعية هي أن الكلمات لا تزال مبعثرة في رؤوس البعض هنا وهناك، هذا في نفس الوقت الذي تتوالى فيه الإنجازات الكبرى على المستوى العسكري، بل هي قفزات تقتضي على مفكري الأمة آنذاك أن يواكبوها، فالفتح السريع للحدود والحصون والقلاع كان يقتضي فتحاً من نوع أكثر رقياً وهو الفتح على المستوى الفكري. كان عليهم ـ والحالة تلك ـ أن يخطئوا وأن يجربوا وأن يحاولوا المرة بعد الأخرى، فالوضعية كانت وضعية تحديات كبرى تمثلت في حضارات شعوب أخرى مخالفة لا يمكن نفيها بمجرد السيادة السياسية والدينية، ولا يمكن حتى إضعافها إلا عبر مجهود هائل ـ إقتضى فعلياً عدة قرون من الزمن ـ وهو في الحقيقة ليس إضعافاً بمعنى نفي ثقافة الآخر وتاريخه وحتى عقائده نفياً مطلقاً (بجرة قلم)، وإنما هو عملية فرز ودمج وتحوير وهضم البنيات الثقافية للآخر في البنية الثقافية لذلك العربي الوافد والذي لا يحمل معه غير أدواتها وعلى رأسها الكتاب المقدس. لم يكن أمام العربي ـ ولا يمكن تصور عكس ذلك ـ إلا التفاعل مع الجديد من حوله والتجاوب بسرعة مع التغييرات الجديدة والتي لم تقف نصوص القرآن نفسها عائقاً أمام تلك العملية الدياليكتيكية ومواكبة هذه التغيرات. كانت البنية القرآنية متسعة الموضوعات حافزاً للأخذ والعطاء، وكانت قابلية البنية اللغوية للقرآن الكريم لأكبر قدر من المرونة بحكم عمومية الأحكام وطبيعة اللغة في طرح قضايا تلك الأحكام، قادرة على التوافق والانسجام مع الظروف الجديدة، وقابلة لأكبر قدر من التأويل والفهم الخاص لكل إشكالية كان يواجهها المسلم في لحظة المواجهة مع الآخر.

إن اتساع بنية الموضوعات في النص القرآني لا يعني أن القضايا التي عالجها القرآن وجدت دائماً مثيلها داخل البلدان المفتوحة، وإنما كانت بنيته مفتوحة على الجديد بحكم تكونها كبنية لم تكتب مرة كبقية الكتب المقدسة، بل نزلت في ما يقارب العشرين عاماً من الجدل والصراع داخل شبه الجزيرة العربية، وجاءت على لسان النبي استجابة لمقتضيات هذا الجدل وذلك الصراع، فكانت الآيات طريقاً ونصاً في آن واحد.

من المعروف أن السور المكية القصيرة قد نزلت متتابعة سريعة في بداية الدعوة، وذلك باعتبار عملية بدء الصراع الذي أخذت الكلمة فيه دوراً أولياً تجاوز العشر سنوات

قبل الهجرة وقبل إعلان الجهاد (الكفاح المسلح) ـ إن جاز التعبير ـ ، وبسبب هذا الدور الأساسي لآيات القرآن في الدعوة للواحدية مكان التعددية، كان لا بد من نزول جملة سور تشكل برنامجاً مبدئياً جديداً يمكن به طرح شعارات بديلة للحياة الدينية السائدة آنذاك. لكن مجريات الصراع أخذت أبعاداً جديدة عند دخول السيف إلى الحلبة، والسيف لم يكن يعني إلا تغييراً جذرياً أو انتقالاً ثورياً من الكلمة للفعل، مع أن الفعل لم ينف دور الكلمة، بل كانت مواكبة له، تصعد به وتهبط به وتدور معه توجهه الوجهة المناسبة والفاعلة بناء على شروط ذلك الصراع، فالكلمة هنا لم تكن أي كلمة ولا أي جملة، وإنما كانت آية مقدسة، كانت (هيمنة) الله على مجريات الفعل بالفعل فيه.

لعلنا إذا قلنا بأن الجانب النظري من الدعوة، وهو الجانب الذي يعتمد أساساً على فكرة التوحيد بدلاً من تعدد الآلهة، نزل في بداية الدعوة في معظم السور المكية المتوالية، فإن الجانب العملي أو التنفيذي قد بدأ في الظهور وفرض نفسه بقوة على الأحداث بعد الهجرة، فتتابعت الآيات مفصّلة ومحدَّدة ومنفِذة.

«ولو أن القرآن كان قد نزل جملة واحدة، لتحول سريعاً إلى كلمة مقدسة خامدة، وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة دينية، لا مصدراً يبعث الحياة في حضارة وليدة»[9] . بل كان قد حكم على نفسه بالموت.

لم يكن أمر التفاعل القرآني يخص الجانب الدنيوي فقط مثل علاقة الرجل بالمرأة أو علاقة المنتصر بالمهزوم، من أسر وغنم وخلافه، أو علاقة البيع والشراء أو بعض التحريمات، انتقالاً تدريجياً من الابعاد الجزئي إلى الانهاء المطلق كتحريم الخمر، بل كان الأمر يخص مجالات العبادة في الصيام مثلاً من ثلاثة أيام كل شهر إلى شهر كامل يمكن إطعام مسكين لمن يطيقونه فكان من شاء صام ومن شاء أطعم مسكيناً، ثم أثبت الله الصيام على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وكبير السن، وكذلك كان الأمر في الصلاة من تغيير للقبلة وفي الأذان وفي صلاة الخوف[10] ، وكذلك كان أمر الحج. . الخ.

إذن كان الوضع وضع دعوة تتطور وتنمو بدرجة عظيمة، وتشريعات كثيرة جديدة واكبت عمر الدعوة حتى وفاة الرسول يوماً بيوم ولحظة بلحظة، بل وتغيرت تشريعات

---

(9) مالك بن نبي. الظاهرة القرآنية. ص 211.

(10) راجع في ذلك تفسير ابن كثير 213/1, 214.

متنوعة ونسخت آيات متعددة، وتم الاجتهاد في مواقف كثيرة لم ينزل بها نص صريح وذلك كله لمواكبة الجديد المتوالي والمتسارع بحكم القفزة الكبرى التي أحدثتها الهجرة إلى يثرب وما استتبعها من أحداث.

إنَّ بنية الموضوع المفتوحة للاجتهاد، قد أعطت ذلك الاجتهاد دفعة قوية خاصة بعد توقف الوحي، واتساع رقعة الدولة الإسلامية، رغم أن الخليفة الأول أبا بكر كان أكثر التصاقاً بقطعية النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، إلا أن دخول الجيوش الإسلامية إلى بلاد فارسَ والعراق ومصر والشام جعل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أكثر مرونة في التعامل مع النصوص لتواكب الظروف الجديدة. واتسعت حدود التأويل فيها بعد خصوصاً في الخلافة العباسية، إلى درجة قد تبدو خيالية حتى لمتتبعي النصوص في عصرنا الحالي. (أنظر الفصل الخاص بالنصوص المؤولة).

ننتقل الآن إلى بنية اللغة نفسها، فنقول، لو أن بنية اللغة القرآنية كانت مغلقة، لما أمكنها أن تستوعب كل تلك التراكمات الهائلة من الاجتهادات ولا ذلك الانفتاح التأويلي الكبير، وربما يكمن ذلك في طبيعة اللغة العربية ذاتها كلغة عبقرية قابلة للتطور، حاملة جذور تكونها منذ آلاف السنين، وقد يجعلنا ذلك نبني نتيجة احتمالية ـ لأننا لا نستطيع الجزم فيها ـ تدعي بأن بقاء اللغة العربية لغة حية تستوعب الجديد حتى الآن، لا لأن العامل الديني ـ القرآن كعنصر فاعل فيه ـ هو السبب الأوحد ـ رغم أهميته ـ وإنما لأن هذه اللغة كانت قد وصلت إلى قدر كبير من التطور مكنها من السيادة على منطقة شاسعة من العالم في أقل من أربعة قرون. فتلك اللغة الفصحى التي نعرفها كانت لغة قريش. فكيف للغة قرية ضائعة في الصحراء أن تسود تلك السيادة وبتلك السرعة الهائلة، في عصر كانت وسائل الاتصال والتعلم والحركة محدودة نسبياً، خصوصاً عند المقارنة بالعصر الحديث؟، بل وتنفي اللغة الأصلية لعدة شعوب تقع بين المحيط والخليج؟!. لا يمكن بالطبع أن ننكر دور السيادة العربية ثم السيادة الإسلامية وداخلها النص العربي المقدَّس / القرآن، ثم لا ننسى أيضاً أن حركة العلوم في هذا العصر تمحورت حول ذلك النص والنصوص المرتبطة به من أحاديث شريفة، مما جعل لغة التعلم ترتبط أساساً باللغة العربية، بل هو الذي حفز العلماء لوضع ما يسمى بعلوم اللغة من فقه ومن نحو وقواعد واشتقاقات.. الخ، لكن هناك ملاحظة مهمة هي أن ظهور تلك العلوم وثباتها لم يأتيا إلا بعد أن ثبتت أركان الدولة الإسلامية الجديدة، أي أنها كانت تابعة ولم تكن فاعلة بنفس القدر حينذاك.

إذن كان في بنية تلك اللغة أشياء على اللغويين أن يكتشفوها ساعدت هي نفسها

القرآن على الانتشار وبالطبع ساعدها القرآن على السيادة.

قد يجيب البعض بدراسة مقارنة للغات التي كانت سائدة في المنطقة الجغرافية التي تقع بين المحيط والخليج، أي المنطقة العربية قبل اختفاء لغاتها الأصلية لمصلحة اللغة العربية، وهو أمر لا نستطيع أن ندلو فيه بدلونا لأنه خارج إمكانـات تخصصنا.

وقد يجيب البعض الآخر بأن بنية اللغة العربية من حروف وكلمات وألفاظ وأصوات ودالات بل وأشكال تمثل دوائر مفتوحة تستوعب الجديد، باعتبارها نسقاً غير مكتمل، ومن عدم الاكتمال هذا تكمن قابلية التطور والاستيعاب، وبالتالي استطاعت أن تتسلل حول اللغات الأخرى وتحتويها. والمعارضة هنا تأتي من أن تلك الخاصية ليست مقصورة على اللغة العربية، بل هي في كل لغة، لأن اللغة هي جسر الوصل والتواصل بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والأشياء. وباعتبارها أداة تمفصل بين طرفين، تظل قابليتها لأن تتوحد بالإنسان وبالأشياء قابلية مفتوحة على الدوام، قابلية لا يمكن لها أن تنغلق أبداً وإلا انتهت الحياة.

يشير الشيخ «محمد عبده» في معرض تعليقه على ذات الله وصفاته إلى اللغة قائلاً (. . إنَّ استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة، ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعى فيها الموجودات بكنهها الحقيقي، وإنما تلك مذاهب فلسفة. .)[11].

على علماء اللغة أن يخترقوا إذن تلك الدوائر لاكتشاف أسرار اللغة العربية، وما نحب أن نضيفه هو ميزة أو خاصية تميز اللغة العربية عن كثير من اللغات الأخرى، فاللغة العربية مثلاً تحتوي أكثر من مليون كلمة عكس اللغات الأوروبية والتي لا تفوق إحداها عدة عشرات من الآلاف، وهي قدرة اشتقاقية هائلة، نظن أنها تعود إلى طبيعة البيئة والظروف التي نشأت فيها اللغة العربية وتشعبت مفرداتها، وهي البيئة الصحراوية الممتدة بين البحر الأحمر والخليج العربي، والتي كانت تشكل واقعاً من العزلة الموحشة ودافعاً للإلتقاء المحموم، ففي هذه العزلة تناثرت القبائل كوحدات سكانية حول واحاتها، تكون كل قبيلة عالماً منفصلاً عن القبيلة الأخرى بمفرداتها وحياتها، وبسبب الموارد المحدودة كان التنقل في الصحراء ضرورة لحفظ النوع، وكان الإلتقاء نتيجة لعملية الرحيل الدائم، ومن هذا الإلتقاء المتكرر حدث التواصل واغتنت مفردات كل قبيلة من مفردات القبيلة الأخرى. وبسبب محدودية الموارد كان الصراع والاعتداء والزحف والهجرات، دافعاً لمد

(11) محمد عبده. رسالة التوحيد. دار احياء العلوم. بيروت 1982 م ص 69.

التواصل أبعد من حدود تلك المناطق الصحراوية إلى لغات أخرى وبشر مختلفين، فزادت اللغة ثراءً واحتوت في رحمها أصلها الصحراوي بذرة تكونها وامتدادها المكاني والزماني، فانضافت إليها عناصر أخرى ومدلولات أعمق وأبعد.

كان الاشتقاق اللغوي إذن ضرورة مهمة لحفظ النوع بالضبط كما كان دور الغارات المسلحة. كان انعكاساً للقلق الإنساني الأكبر على الحياة، ذلك القلق المتولد من بيئة تحمل عناصر هدم وفناء هائلة، فحملت اللغة دور بناء واستمرار في مواجهة عناصر الفناء والهدم تلك. كانت دوافع الأخذ تشكل عمق الحاجة وبعدها الممتد في ندرة المياه، لذا كان للغة إنسان الصحراء منابع عدة، كلها أساسية، عكس الإنسان المستقر الآمن في استمراره اعتماداً على موارد أكثر غنى كأنهار ممتدة أو مدن عامرة. وهكذا كان للغة إنسان النهر منابع عدة أحدها أساسي، فالحاجة هي أم التطور.

لقد عدد علماء اللغة بعض عوامل تطور اللغة، في اختلاف لغات القبائل وتنوعها واختلاف النظم والعلاقات الاجتماعية والنشاطات الاقتصادية وطبيعة الظروف البيئية وتأثير الدين في تطوير اللغة وتوحيدها[12].

إنَّ تطور اللغة يختلف عن تطور عناصر الحياة المادية في انفصاله عن الزمان والمكان وفي استمراره في أزمنة وأمكنة أخرى، فعندما تبدأ البنية اللغوية مفردات ذات دلالات حسية تنتهي إلى دلالات معنوية، أي تبدأ من الملموس وتنتقل بين الملموس والمجرد ثم تحلق في سماء المجرد، فكلمة (العقل) ـ على سبيل المثال ـ كان في الأصل «عقل الدابة (ثني وظيفها مع ذراعها وشدها جميعاً في وسط الذراع ـ «اعتقل ثم توكل» فإذا عقل العربي دابته فهو عاقل (أي لم يضع ركوبته) وإذا سها عن عقلها فهو غير عاقل ـ الحبل (العقال) والعقلة. ثم قالوا. العقل (هو الحجر والنهي ضد الحمق) ـ العاقل (الجامع لأمره ورأيه) ـ أمر معقول (ما تعقله بقلبك) ـ سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه. ثم قالوا. تعقل و(تكلف العقل) والمفروض أن يسمي الذي يقفل سيارته ولا ينسى مفاتيحه ضمنها عاقلاً). وقفل السيارة هو «العقل» على منهج الأقدمين. ثم قالوا اليوم. المعتقل (السجن) ـ اعتقل لسانه «امتسك» ـ والمريض يقول قديماً للطبيب. أعطني عقولاً (فيعطيه دواء يمسك بطنه) ـ وكانوا يقولون للدابة المربوطة «عقيلة»، واليوم ندعو فلاناً و«عقيلته» إلى احتفال ما (وهي زوجه التي ارتبطت به إلى الأبد) والعقال (حبل يشد به البعير في وسط ذراعه) ـ ثم قالوا العقال (الذي يشدُّ

(12) راجع كتاب عوامل التطور اللغوي. د. احمد عبد الرحمن حماد. دار الأندلس. بيروت 1983 م.

على الرأس ـ عقل الغلام (أدرك) ـ علم المعقولات (علم يبحث فيه عما اختص العقل بإدراكه من المدركات..»[13]. وهو في النهاية يعني الضبط، أي نوعاً من الحساب بين استقبال محسوس ثم إدراكه ثم ضبطه ليخرج الأمر في النهاية معقولاً، أي محدداً ظاهراً ثابتاً ثبات الحقيقة لا يحيد كما تعقل الدابة فتثبت. هكذا نبدأ من المحسوس لننتهي في المجرد، ونستطيع أن نأخذ كلمة أي كلمة عربية، لنجد كيف بدأت وحجم الاشتقاقات الممكنة المتنوعة الغنية فيها والتي قلما تجد لها نظيراً في اللغات الأخرى.

إنَّ عملية إضافة المجرد للملموس تنبني بجانب المجاز اللغوي تركيبة تحمل دلالات نفسية ومعنوية متعددة المضامين كثيرة الرموز، وعند الولوغ أعمق فأعمق نرى قدرة الإنسان اللامتناهية وهو يبدأ من الطبيعة وينتهي إلى أهم ما يفصله عن المملكة الحيوانية: الدماغ، تلك الآلة الغريبة القادرة على التفكيك والبناء والإحلال والتعديل والهدم مع البناء والنفي مع الإثبات والثبات مع الحركة ومن الحركة تنبني المعاني والد لالات والقيم، وهكذا دواليك..

مع هذا فنحن لا نتفق تماماً مع «مالك بن نبي» وهو يتحدث عن اللغة العربية قائلاً (إن ظاهرة لغوية كهذه فريدة في تاريخ اللغات، إذ لم يحدث للغة العربية تطور تدريجي، بل بعض ما يشبه الانفجار الثوري المباغت كما كانت الظاهرة القرآنية مباغتة. وبهذا تكون اللغة العربية قد مرت بطفرة من المرحلة اللهجية الجاهلية إلى لغة منظمة فنياً، لكي تنقل فكر الثقافة الجديدة، والحضارة الوليدة)[14].

إنَّ التأكيد القطعي هنا أمر يصيبنا بالدهشة وعدم الاطمئنان العلمي، لأن القول بعدم التطور شيء يحتاج إلى بحث في اللغات واللهجات التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام بحثاً تاريخياً توثيقياً، وهو أمر يفتقده معظم الباحثين نظراً لأن الوثائق المتروكة من الآداب العربية والشعر الجاهلي قبل الإسلام قد سجلت كلها بعد الإسلام في القرون الهجرية الأولى وهذا ما حدا بعض المستشرقين وببعض المفكرين العرب، إلى التشكيك بموثوقية النصوص المتروكة لنا عن العصر الجاهلي.

نعود فنضيف شيئاً آخر وهو أن:

---

(13) أنظر د. محمد التونجي. **عبقرية العرب في لغتهم الجميلة**. دار الجماهيرية. طرابلس 1982 ص 119 - 120.

(14) مالك بن نبي. **الظاهرة القرآنية**. ص 221.

للمخيلة الإنسانية دوراً فعالاً في تعميق بنية اللغة وتعميق دلالاتها.

لسنا هنا مؤهلين لابتداع نظرية في اللغة العربية، أو حتى لمناقشة تفصيلية لنظريات نشوء اللغة، ولكننا ركزنا على علاقة الحياة الصحراوية بعملية إثراء اللغة العربية، بدلاً من قتلها، فتطويرها لم يكن مجرد تعبير عن بساطة الحياة، أي تلك العلاقة البسيطة بين الطبيعة والإنسان، وإلا قلنا إن اللغة العربية هي لغة بدئية سطحية بسيطة، كتعبير عن علاقة ميكانيكية بين الاثنين[15] ـ وهي بالطبع ليست كذلك ـ وإنما كانت تعبيراً عن طبيعة الهدم الفتاكة داخل ذلك الامتداد اللانهائي، وكانت في نفس الوقت وسيلة من وسائل البقاء، بل ضرورة له، بالضبط كعمليات الالتقاء بالآخرين عدواناً أو سلماً. ولذلك الامتداد اللانهائي للرمال، وللفراغ الموحش، دور في حفز عمليات التخيل والابتكار، فرغم أن إنسان عصرنا الحالي والغ في الطبيعة بيديه وعقله، لكنه منفصل عن مكانه مغترب عن زمانه، بعيد عن إبداع يديه وعقله، تحاصره غربته ودخان مصانعه ومبانيه العالية وحجم تطلعاته القهارة ـ رغم حاجته القصوى لابتداع مفردات جديدة تواكب حركة تطور العلوم المذهلة واستعاض عن اللغة البشرية بلغة الرموز المجردة والرياضيات ولغة الحاسوب وبرامجه المعقدة ـ أما إنسان الصحراء، فلا حدود تحاصره ولا مباني تحصر دماغه ولا علم يجرد لغته ويحولها إلى مجرد خطوط ونقاط. إنه متوحد مع الطبيعة بخيمته، يقلدها ويحاول السيادة عليها بعالمه الخرافي، تلك الإمكانية الوحيدة التي يستطيع بها السيطرة على ما حوله، لذا كان اختراع الجن والملائكة نظيراً لاختراع اللغة نفسها.

علينا الآن أن ننتقل نقلة بسيطة عن كيفية معالجة الفقهاء والمفكرين عبر العصور مع النص الديني والقرآني أساساً؟ وقبل الإجابة عن سؤال مثل هذا، علينا ألا ننسى المجابهات العنيفة التي اندلعت بخصوص القرآن وقراءاته وتفسيره نتيجة المعارك الطاحنة التي شهدتها أرض الواقع الإسلامي، ونتيجة للتغيير والتبدل الضخم والسريع في نمط الحياة بعد الفتوحات الكبرى، وقبل ذلك، كانعكاس لبنية النص القرآني غير المنغلقة موضوعاً وصياغة.

إنَّ المعارك اللغوية والفقهية والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حول النص، إما باعتباره الملهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض أخرى، وإما تدعيماً لهذا النص نفسه عبر

---

(15) يقول د. عمر فروخ بأن تطور اللغة أمر لا يرضخ للمنطق، أي لمسألة السبب والنتيجة. أنظر في ذلك كتابه «عبقرية اللغة العربية»، دار الكتاب العربي. بيروت 1981 م من ص 104 - 106.

الأخذ من الفلسفة أو المنطق أو اللغة، فالنص كان دائماً دائرة جذب، ومقياساً للحكم وأداة للتشبث أو أداة للانطلاق.

كان النص ملهماً للبعض، ومُجمداً للبعض الآخر وفي كل المجالات، وكان أيضاً محوراً لمجابهات عنيفة شهدتها القرون الثلاثة الأولى بعد وفاة الرسول.

إنَّ ظاهرة طغيان الآية القرآنية أو الحديث النبوي في الخطاب السياسي، باعتبارهما الإطار المرجعي الأساسي، بل ويكاد يكون الأوحد ـ في ظاهره ـ لم تكن مجرد إحالة من الخطاب السياسي إلى النص الديني، بل كان الخطاب السياسي يبدو دينياً في عمقه، وإنْ خرج عن الأصل الديني، كان عليه أن يؤول ويحور ويفسر لتبرير غائية الخطاب السياسي، لأن الدولة العربية التي قامت في مواجهة الآخر الغريب عنها، ـ كمحاولة لدمجه في هيكلها وبناها السياسية ـ كان عليها أن (تبرر) تلك المواجهة ـ الدموية غالباً ـ وعبر تلك العملية المعقدة كانت الراية الدينية دائماً مرفوعة، وفي عمقها النص الديني الطاغي قرآناً كان، أو حديثاً منقولاً أو موضوعاً. فالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية لم تكن مجرد رموز حضارية وتراثية يجب إقحامها في بنى ذهنية ومعرفية تحمل رموزاً حضارية وتراثية أخرى مخالفة، بقدر ما كانت ـ في تلك المرحلة على الأقل ـ (حاوية) أكثر اتساعاً من الرمز. كانت وجوداً مسيطراً بحكم منزلة فعلها الأول، أو بفعل تقدمها على كل المحددات الأخرى. كان الوقت يجري بسرعة لاهثاً وراء المعارك الضارية الدائرة هنا وهناك، ولم تتح الأحداث والقفزات المتوالية خصوصاً في القرن الهجري الأول بحكم اتساع حركات الفتوح وتسارعها، التعامل مع الثقافات الجديدة بطريقة تتناسب مع أولوية المشاغل وضغط الحاجات السياسية المركزية. كان النص جاهزاً ولا يحتاج سوى الاستدعاء السريع وتطويعه طبقاً للحالة الجديدة. ولعل رسوخ الدولة الإسلامية بعد ذلك وأخذ الأنفاس قد بدأ يتيح القيام بعملية مخالفة حينما عكف المسلمون يدرسون حضارات ولغات وأفكار الشعوب الأخرى التي افتتحوها وذلك لدمجها في بنية الثقافة الإسلامية التي أخذت ـ لا شك ـ أشكالاً ومضامين جديدة أكثر ثراء وتطوراً. وكانت المجابهة الفكرية هي الأهم ـ ليس على مستوى الحسم فقط ـ بل على مستوى الامتداد في التاريخ رغم انتهاء أو غياب المعارك (المادية) التي كانت ملهماً لها ودافعاً لانطلاقها، فما يمتد في التاريخ ليس صراع العباسيين أو الأمويين على السلطة السياسية، وإنما يستمر ما خلفته تلك المعارك في البنية الثقافية والفكرية أو المعرفية، ولا يزال سارياً حتى الآن، فالبنية الثقافية هي بنية مركبة تحمل في أحشائها الماضي والحاضر ونبوءة المستقبل أيضاً، وهي ليست مجرد إفراز فوقي للبنية التحتية كما يفرز الكبد الصفراء.

نزل القرآن العظيم متفرقاً، أي آية آية أو آيات آيات، أو سوراً قصيرة، وفي أزمنة مختلفة متباعدة، ولهذا لا يمكننا - إجمالاً - التعامل مع السورة القرآنية كوحدة واحدة، وإنما باعتبارها عدة بنيات مركبة. كل بنية مركبة تتألف من وحدات أصغر، وتتجلى هذه البنيات في تركيبة النص ورصفه موضوعاً ولغة وبياناً، وهي تشكل غرضاً محدداً قد ينتهي بانتهاء زمانه، أو مضموناً ذا صبغة تبقى مع الزمن وتستمر فيه كتعاليم وشرائع وتقاليد وقيماً جمالية وفنية. يجمع هذه البنيات كلها زمان ومكان يؤطرها، لكن هذا الزمان لا يمكن له أن يحاصرها، ولا هذا المكان يستطيع أن يسجنها فيه، لأن لها بعدين زمانيين وبعدين مكانيين أيضاً. البعد الأول: هو زمان ومكان الغرض الذي من أجله جاء النص، واختفى بعبور هذا النص من فوهة لحظته الماضية، ولهذا يعتبر (كولردج) غرض النص «وحدة خارجية» له[16] لا تبقى مع وحدته الداخلية، أي بعده الثاني: زمان ومكان التواصل في التاريخ، أي قيمته في المستقبل، وإنْ كان النص الديني لا يأخذ قيمته في المستقبل بصفته كنص أو لغة إنسانية، أو مجرد عمل أدبي فقط، وإنما تتماس معه روح أخرى، هي روح الإيمان أو روح الاعتقاد، تلك التي تشبع النص بمدلولات نفسية وعاطفية، ورموز ومخايل ومعان قيمية ترقد في الذاكرة التاريخية للناس.

ينقلنا هذا التماس إلى مستوى آخر في التعامل مع النص الديني، وهو عمق القداسة التي تصبغه لفظاً ومعنى ومضموناً، وهو أمر قد يلقينا في بحر من مدارس التحليل النفسي ومناهج دراسة الإنسان، وهو ينقلنا مرة أخرى للبنية العميقة للنص والتي لا نراها لأول وهلة أو بعد أول قراءة، فأول قراءة تمر حتماً بالبنية السطحية للنص قبل أن تخترق

(16) أنظر محمد مصطفى بدوي. كولردج. دار المعارف. مصر 1958 م ص 151,145.

(الطبقات) اللغوية في أعماقها، فنحن لا نحس بحركة القطار عندما يجري بسرعة، ولا نحس بانقباضات قلوبنا الدائمة داخل صدورنا، ولا بحركة الأرض هائلة السرعة. إنه الإحساس بالثبات بسبب الحركة، فعند اختراق المادة ـ أية مادة ـ سنكتشف أبعاداً جديدة متعددة ومعقدة غير بُعدي الثبات والحركة، فالوجه الآخر للحركة هو الثبات، بل إن الإحساس بالثبات هو نتيجة لتلك الحركة الأبدية، ولكل منهما أبعاد أخرى مركبة عند الولوغ في بنية الأشياء.

ينطبق نفس الشيء على (مادة) اللغة أو كيانها المعقد، وسنكتشف أن الضدين متلازمان، وهما في النهاية رمزان لحقيقة واحدة (الحركة الهائلة تمنح الثبات)، لكن الأول هو قانون البنية نفسها، والثاني هو قانون المتلقي أو الناظر في البنية، ورغم تعقدها إلا أن المتلقي قد لا يراها في تعقدها، تحكمه ثوابت ومعان ورموز محددة رسخت بحكم عادة أو تاريخ التعامل مع هذه البنية، وقد يتمرد المتلقي على تلك الثوابت، ليكتشف الأبعاد الأخرى لبناءات الطبيعة.

إنَّ تواصل الأضداد يقرب المسافات كما يقول «الجرجاني» «وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد، كان إلى النفوس أعجب، وذلك أن موضع الإستحسان ومكان الاستطراف أنك ترى الشيئين مثلين متباينين ومؤتلفين مختلفين»(17)، ويطرح في ذلك تعابير «شهوة الاغراب»، «التلويح والرمز»، ويصبح النص العظيم «كلاماً اختلس اختلاساً أو انتزع انتزاعاً بحيث يخرق الإجماع ويقسر الطباع»(18). . أي أن الوحدة كما أنها تنشأ من التناسق، يمكن أن تنبني على مجموعة من الأضداد اللغوية، يؤلف بينها موضوع واحد أو عدة مواضيع منسجمة وقد تنبني الوحدة من تزاحم الصور ووحدة الجو النفسي ونمو اللغة في ارتباطها بهذا كله.

هناك أيضاً بنيات لغوية غير مكتملة، وعدم اكتمالها هذا يبثها جمالية فنية تتمثل في

---

(17) راجع كتاب عبد القاهر الجرجاني. **دلائل الأعجاز**. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة مصر ط 3 1962 م.

(18) أنظر أيضاً. يوسف سامي اليوسف. **النقد العربي، آفاقه وممكناته**. مجلة الوحدة. الرباط 1988/10 م ص 12.

المجهول المطلوب أو في نشوة التوقع، فهي كامرأة جميلة تعطيك ولا تعطيك فتحملك (لشهوة اختراق الخفي).

علينا الآن ألا نبتعد كثيراً عن النقطة الأولى، لكي لا نتوه منا، فنسوق تطبيقاً عملياً لتبيان نصوص السورة القرآنية، باعتبارها عدة بنيات مركبة، وليست بنية واحدة، وكل بنية مركبة تتألف من وحدات أصغر هي الآيات. الآيات هي آيات. ليست شعراً، وإنْ اقتربت أحياناً من الشعر، وليست نثراً، وإنْ اقتربت أحياناً من النثر. تميزها نهايات مسجوعة، وبالوصول إلى هذه النهايات، نستطيع أن نقول بأن بنية لغوية مركبة قد انتهت، لتبدأ بنية لغوية مركبة أخرى. بداخل كل بنية لغوية مركبة، بناءات (موضوعية) متعددة، يمكن تشبيهها بدوائر صغيرة، تلاصق دوائر أخرى، ثم في النهاية يحصرها جميعاً إطار لغوي واحد، يبدأ بالنهاية المسجوعة وينتهي عندها أيضاً، وتبدو السور الكبار وكأنها تشكل بنى دائرية صغيرة وكبيرة في آن واحد، عكس كثير من النصوص الأدبية من مسرح ورواية وشعر، حيث يتصاعد النص متوتراً إلى أن يلقي بحممه في إطار الضغط المتنامي ثم التفريغ، أي أنه يكون نصاً (مستقيماً أو طولي البنية) إن جاز التعبير.

إن قلنا ان السورة القرآنية هي بنيات دائرية مركبة، فإننا لا نقول ذلك على إطلاقه، لأنها ليست دائرة هندسية، وإنما هي كامتداد لا ينتهي في استمرارية تشبه محيط الدائرة الذي يعود إلى نفس النقطة. فالآية تبدأ من معنى وتدور حوله ثم تعود إليه مرة أخرى، وهو المعنى الذي قاتل محمد من أجله، مركز العقيدة الإسلامية: الوحدانية.

لكن هل يعني إغلاق الدائرة الكبيرة (لعقدة) سجعية محددة وبدء دائرة كبيرة أخرى، ان كل دائرة كبيرة قد أنزلت على الرسول في وقت واحد أو في فترات زمنية متقاربة؟!. يُجيب تعددُ الأغراض وأسباب النزول إجابة مختلفة، لأن طريقة نزول القرآن على النبي، ثم جمعه فيما بعد، ينفي أن تكون تلك النهايات المسجوعة هي مربط الفرس. وهذا يقودنا إلى سؤال آخر: هل اللغة هي الحكم إذن؟ بمعنى آخر هل وحدة التناسق اللغوي وتركيب تلك (الدائرة) من وحدات نسقية متقاربة في استخدام اللفظ، وتكوين الجمل وتواصلها، واندفاع الآيات، الآية وراء الأخرى، لينغلق النسق اللغوي مفترضاً - بانتهاء هذا النسق المشكل من آيات متعددة - نزولها في زمن واحد على لسان النبي؟ أي هل أن النسق اللغوي حينذاك هو الحكم على اللحظة التاريخية؟! أم أن ارتباط

ذلك النسق اللغوي بوحدة الموضوع هو الحكم النهائي أو القول الفصل في القضية؟

لنفصِّل ذلك، دعنا نأخذ بعض الأشكال من بعض السور/

الشكل الأول:

تتكون سورة «تبّت» من خمس آيات فقط، وهي سورة مكية نزلت كالتالي (تبَّت يدا أبي لهب وتب. ما أغنى عنه ماله وما كسب. سيصلى ناراً ذات لهب. وامرأته حمالة الحطب. في جيدها حبل من مسد).

السورة مبنية على خمس وحدات. ثلاث تخص (أبا لهب)، واثنتان تخصان (أم جميل) زوجه. تتميز كلها «بوحدة الموضوع»: فبعد أن صعد النبي الجبل ونادى (يا صباحاه) اجتمعت إليه قريش فقال:

- أرأيتم إن حدثتكم أنَّ العدو مصبحكم أو ممسيكم، أكنتم تصدّقوني؟

قالوا: - نعم.

قال: - فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد.

فقال أبو لهب: (ألهذا جمعتنا؟! تباً لك)، فنزلت الآيات على الرسول (تبت يدا أبي لهب وتب). الآية الأولى دعاء عليه والثانية والثالثة خبر عنه، والرابعة والخامسة ملحقتان بالثلاث الأولى بحكم أن «أم جميل» هي امرأة «أبي لهب».

لغة الوحدات الخمس تقترب من الشعر، نهاياتها متواصلة بحكم خمس كلمات هي/ تب - كسب - لهب - حطب - مسد. ورغم أنَّ نهاياتها مُشكَّلة (تختلف الأولى والثانية فتحاً، الثلاث الأخرى كسراً) إلا أن الكل يقرأونها بالسكون، لكي لا يفقد جمال نهايتها حلاوة السجع بالتشكيل، ولكي لا تفقد قوتها الهجومية أيضاً.

تربط الآيات الخمس وحدة نفسية واحدة تتميز بالدفق والاندفاع المصبوغ بغضبة تنفث مرة واحدة ثم تنقطع فجأة، أي أن المنحنى كان عالياً من نقطة البداية حتى لحظة النهاية، فلم يهبط ولم يصعد كحالات الغضب الأخرى التي تحتاج لمنبه يثيرها شيئاً فشيئاً ثم يتم تفريغها وتنفيس الشحنة **Catharsis**، ليعود المنحنى إلى نقطة الصفر مرة أخرى[19]. هنا يتم تفريغ الشحنة دون أن يصعد المنحنى أو يهبط، فالآيات الخمس

(19) اعتبر بعض علماء النفس مثل «فرويد» و «لورنز» الغضب شكلاً من أشكال الطاقة المعبأة على هيئة =

كقنبلة إنفجرت فجأة ولا يهم كيف أطلقت ولا كيف تناثرت بعد ذلك. إنها لحظة إطلاق ولا أكثر من لحظة، إنها سورة لحظة زمانية.

ومن هنا بالتحديد نستطيع أن نقول بأن هذه الآيات الخمس نزلت على لسان النبي مرة واحدة بحكم وحدة الموضوع ووحدة الجو النفسي، وبحكم بنية لغتها المتدفقة في نهايات أو قواف مدفعية سريعة الانطلاق «وتب - لهب - كسب - حطب - مسد» أي أن زمن نزولها مجتمعة كان واحداً. ومن هنا أيضاً لا يمكننا قبول تجزيء زمن نزولها كما تذكر بعض الروايات من أن قوله تعالى (ما أغنى عنه ماله وما كسب) نزلت على النبي عندما دعا قومه إلى الإيمان فقال أبو لهب (إن كان ما يقوله ابن أخي حقاً فإني أفتدي نفسي يوم القيامة من العذاب بمالي وولدي)[20]، ومن ثَمَّ فسر ابن عباس وغيره (وما كسب) يعني ولده. وبقبول ذلك سنقبل أن نخرج «ما أغنى عنه ماله وما كسب» من سياق لحظته السابقة (تبت يدا أبي لهب وتب) ولحظته التالية (سيصلى ناراً ذات لهب).

اللغة ثرية عندما تُبنى ألفاظها وجملها في مركبات دالة، والدلالات العميقة هنا نفسية المحتوى، فالقراءة السطحية تقول إن هناك ألفاظاً ونهايات مسجوعة والقراءة العميقة تقول بأن هناك لحظة غضب تطلق قذائفها السريعة (تبت، وتب، وما كسب، ناراً، ذات لهب، امرأته مخنوقة بحبل من مسد).

إنَّ ما قلناه هنا ليس بجديد تماماً «فابن الأثير مثلاً، يرجع جمال السجع إلى الواقع النفسي بجانب الإيقاع اللفظي حيث قام على الاعتدال في مقاطع الكلام، والطبع يميل إلى الاعتدال في جميع الأشياء بشرط ألا يذهب في تفضيل الألفاظ على المعاني لأجله»[21].

= هيدروليكية، وتفترض بأن الطاقة العدائية تشبه سائلاً تحت ضغط في حاجة لأن يحرر ويفرغ، فيخرج على هيئة غضب أو عدوان مباشر وغير مباشر. ويفترض بأن هذا التفريغ ينتج عنه تقليل في السلوك العدواني. راجع في ذلك/

T. Blass. **Contemporary social psychology**. Representative reading. F.E. peacock. Baltimore 3rd ed. 1982 PP201.

(20) ذكر عن ابن مسعود. راجع تفسير ابن كثير 564/4.

(21) ابن الأثير. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحقيق أحمد الحوفي، بدري طبانة. نهضة مصر 1959 م 275/1. أنظر أيضاً: اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين. دار الأندلس بيروت. 1984 م ص 156,155.

وفي نفس الاتجاه، تبدو الدلالات النفسية قوية الوضوح في سورة (القلم) حيث يقول تعالى (ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمة ربك بمجنون. وان لك لأجراً غير ممنون وانك لعلى خلق عظيم). كفار مكة اتهموا محمداً بالجنون، ولذا تابع القرآن رداً لفعل قائلاً في غضب (ولا تطع كل حلاف مهين. هماز مشاء بنميم. مناع للخير معتد أثيم. عتل بعد ذلك زنيم. ان كان ذا مال وبنين. اذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين سنسمه على الخرطوم).

لقد رُوِيَ أنها نزلت في الوليد بن المغيرة[22]. والمطلوب أن تقرأ الآيات عدة مرات، لترى تسع صفات بشعة يحملها إنسان واحد على كتفيه، فهو حلاف حقاً وباطلاً، وهو حقير طعَّان نمَّام بخيل عدو للخير معتد أثيم عتل أكول شروب جلف زنيم يجمع النقائص كلها، وذلك لأنه قال عن القرآن أساطير الأولين، ولذا سنكويه على خرطومه أي أنفه، بمعنى أنه بالإضافة إلى كل تلك الصفات حيوان ذو خرطوم.

هل هذه نفثة غضب؟!!. إنها أكبر من ذلك بكثير فهي تحمل في ثناياها أيضاً كراهية ومقتاً شديداً، فالآخر ليس مجرد مختلف في الرأي، وإنما هو ساخر بمحمد «ما أنت بمجنون» «قال أساطير الأولين»، ولهذا ردت السخرية بإهانات غاضبة محملة بغل شديد، حيث يعبأ شخص واحد بكل تلك الصفات القاسية البشعة، فهو في عرف القرآن، ليس مجرد إنسان شرير فقط، بل هو حيوان حقير «سنسمه على الخرطوم»، والخرطوم للحيوان كالأنف للإنسان، وهو كذلك «زنيم» من الزنمة، وهي ما تدلى من الجلد في حلق العنز أو الفلقة من أذن المعز تشق فتترك معلقة، فهو كالشيء الزائد التافه، لكن التشبيه بجزء لا قيمة له من الحيوان، له دلالة تبدو أيضاً في العتل الأكول الشروب الغليظ، وهي صفات حيوانية كذلك.

الشكل الثاني:

يتمثل أيضاً في سورتين/ (المنافقون)، (البقرة)

سورة (المنافقون) سورة مدنية تتكون من إحدى عشر آية وهي تعالج موضوعين: الأول/

---

(22) أنظر محمد عبد الرحمن الجديلي. نظرات حديثة في التفسير. المكتب التجاري. (سلسلة من هدي القرآن) بيروت 1965 م ص 85.

يخص منافقي المدينة وقد جاء في ثماني آيات. والثاني/ دعوة لأداء بعض العبادات.

تنتهي كل الآيات نهاية سجعية واحدة (الواو والنون) ما عدا الآية السادسة والآية العاشرة، تنتهيان (بالياء والنون) ولنقرأها معاً.

1 ـ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد بأن المنافقين لكاذبون.

2 ـ اتخذوا ايمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله أنهم ساء ما كانوا يعملون.

3 ـ ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطُبِعَ على قلوبهم فهم لا يفقهون.

4 ـ وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون.

5 ـ وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم ورأيتهم يصدون وهم مستكبرون.

6 ـ سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم ان الله لا يهدي القوم الفاسقين.

7 ـ هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ولله خزائن السماوات والأرض ولكن المنافقين لا يفقهون.

8 ـ يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون.

9 ـ يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون.

10 ـ وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين.

11 ـ ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون.

بالنظر إلى هذه السورة القصيرة، نجد أنها تعالج موضوعين: شمل الأول ثماني آيات وشمل الثاني ثلاث آيات، مما يرجح أن الآيات الثماني الأولى نزلت كلها في وقت واحد وإن ذكرت أسباب لنزول الآيات من (5-8) وكلها في منافقي المدينة.

تتميز الآيات كلها بأنها موحدة السجع (الواو والنون) ما عدا الآيتين (10,6) تنتهيان

(بالياء والنون)، أي نستطيع القول بأن السورة كلها تتميز ـ بحكم قصرها ـ بتناسق في عرض موضوعين يتعاقبان دون اعتراضهما من طرف موضوع ثالث أو من طرف آية أو جملة اعتراضية، ولقد جمعت الموضوعين نهاية موحدة وهي نهاية تشمل معظم نهايات السور المدنية وخصوصاً الطويلة منها، مثل تلك النهايات هنا/ كاذبون ـ يعملون ـ لا يفقهون ـ يؤفكون ـ مستكبرون ـ الفاسقين ـ لا يفقهون ـ يعلمون ـ الخاسرون ـ الصالحين ـ تعملون (تكررت يعملون مرتين، لا يفقهون مرتين). معظم النهايات من هذا النوع إما أنها جمع مذكر سالم لاسم مثل (مؤمن) جمعها مؤمنون في حالة الرفع، ومؤمنين في حالتي النصب والجر، وإما أنها الفعل المضارع في حالة الضمير الغائب (هم) يعمل/ يعملون، وإما أنها اسم فاعل جمع، كاذب/ كاذبون. . وهكذا. وتتميز معظمها بأنها نهايات سهلة لا عسر فيها تأتي ببساطة وتتواصل ببساطة، ولها ميزة في أنها ـ لهذا السبب ـ كانت تجمع بين خليط من موضوعات متعددة ومتنوعة نزلت في مواضع ومناسبات جد مختلفة ومتباينة، وفي وقت هو عمر الدعوة منذ الهجرة حتى وفاة الرسول، وفي هذا الوقت كان الصراع محتدماً والمعارك دائرة على قدم وساق بين النبي وبين القبائل الوثنية في شبه جزيرة العرب، وكان حسم المسائل الخلافية أي المضامين هو حسم للمعاني والمشاكل المتعاقبة المتسارعة بحكم طبيعة الصراع، لذا ساد السجع السهل البسيط بحيث يجمع بذلك مضامين عدة دون أن يتخلى عن بنية النص القرآني المميزة، فسورة البقرة مثلاً تشمل 286 آية معظمها آيات طويلة، منها 184 آية تنتهي بالواو والنون، أو الياء والنون (ـون) أو (ـين)[23]، أي أكثر من 70٪ من السورة. ومعظم بقية نهايات الآيات مسجوعة بكلمات على وزن فعيل وتخريجاتها مثل (مهين. أليم ـ عظيم. قدير. نصير. سبيل. بصير. عليم. جحيم. مصير. رحيم. مبين. بعيد. حكيم. قريب. مستقيم. حليم. خبير. بصير. القيوم ـ حميد. أثيم. .) والبقية الباقية حوالي 13 آية تنتهي نهايات مختلفة عن هذين النظامين مثل

---

(23) قال بعض العلماء. كثر في القرآن ختم الفواصل بحروف المد واللين وإلحاق النون، وحكمة وجودها، التمكن من التطريب بذلك، كما قال «سيبويه»/ إنَّ العرب إذا ترنموا يلحقون الألف والياء والنون لأنهم أرادوا مدّ الصوت، ويتركون ذلك إذا لم يترنموا، وجاء في القرآن على أسهل موقف». (أنظر مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن. ص 217). ولا شك أن تلك النهايات (ـين)، (ـون) تكون أكثر النهايات سهولة وذلك لأن معظم الكلمات العربية، يمكن منها اشتقاق كلمات تنتهي بحروف المد واللين وإلحاق النون دون صعوبة تذكر.

(يـريد. الجهـاد. العباد. الأسبـاب. الألباب. العـذاب. حساب. الأمـور. النـار. السجود. .).

فإذا أضفنا إلى ذلك حوالي ثلث السورة أي 87 آية جاءت في كتب التفسير أسبابُ لنزولها، أي ارتبطت بمواقف محددة قابلت المسلمين وهم في المدينة (يثرب)، ثم أضفنا إلى هذا الثلث آيات في القصص القرآني مثل قصة آدم من الآية 29 - 39، وقصة بني إسرائيل مع موسى من 47 - 75، وآيات في التشبيه والمواعظ، أي آيات عامة لا ترتبط بموقف ما، نستطيع أن نرى وجهة نظر من يفسر القرآن بأسباب النزول ذات أهمية ومغزى.

من دراسة بنية سورة البقرة في تتابعها وتكوينها من لازمة سجعية تتكرر في معظم الآيات (حروف المد واللين وإلحاق النون)، ومن طبيعة الموضوعات المطروحة فيها، نرى إلى أي مدى كان الصراع محتدماً ممسكاً بالقرآن الكريم كأول معبر عنه وأول مستجيب له وكأول حاسم لمجريات صراعه.

لنأخذ أنفاسنا قليلاً لنتحدث عن السجع وموسيقى اللغة، وهي طريقة لم تكن جديدة على العرب، فلقد «بدأ الإيقاع في الجاهلية سجعاً كما يرجح معظم الباحثين، فالسجع هو الشكل الأول للشفوية الشعرية الجاهلية، أي للكلام الشعري المستوي على نسق واحد. تلاه الرجز الذي كان يقال إما بشطر واحد كالسجع لكن بوزن ذي وحدات إيقاعية منتظمة، وإما بشطرين. والقصيد هو اكتمال التطور الإيقاعي وهو شطران متوازنان حلا محل سجعتين متوازنتين.

إنَّ في جذور كلمة «سجع» ما يشير إلى التغريد والغناء، يقال سجعت الحمامة من هذا القبيل كسجع الناقة، موالاة الصوت على طريق واحد(*). ومن هنا كان السجع يعني السير أو القصد المستوي على نسق واحد. هكذا نقلت العبارة لكي تكون مصطلحاً إيقاعياً، فأصبح الفعل سجع يعني تكلم بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن وأصبح المصدر (سجع) يعني الاستواء والاستقامة والتشابه في الكلام، بحيث تشبه كل كلمة في الجملة صاحبتها.

(*) لسان العرب: مادة سجع.

أنظر كتاب «إعجاز القرآن» لمزيد من الاستفادة في مناقشته للسجع القرآني. وهو من تأليف القاضي أبي بكر الباقلاني عالم الكتب. بيروت وصححه الشيخ أحمد سعد علي وزملاؤه في القاهرة 1951 م. ص 86 - 101.

وللسجع فنياً ثلاثة أشكال: ـ

الأول: يكون فيه الجزءان متوازنين متعادلين لا يزيد أحدهما على الآخر مع اتفاق الفواصل على حرف بعينه (مثال/ سنة جردت وحال جهدت وأيد جمدت) فالأجزاء هنا متساوية والفواصل على حرف واحد ويطلق على هذا الشكل (الازدواج)، والازدواج نوعان، الأول بلا فواصل مثل (ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه) «البقرة 267» والثاني ازدواج بالفواصل مثل/ (إذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب)، (فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر) «الضحى 9 - 10»، (وأنه هو أضحك وأبكى وأنه أمات وأحيا) «النجم 43 - 44».

الثاني: تكون فيه ألفاظ الأجزاء المزدوجة مسجوعة فيكون الكلام كله سجعاً (مثال/ إنَّ إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم) «الغاشية 26». وهذا الشكل هو أحسن وجوه السجع كما يقول البلاغيون شريطة أن يسلم من الاستكراه.

الثالث: تكون فيه الأجزاء متعادلة وتكون الفواصل على أحرف متقاربة المخارج، إذا لم يمكن أن تكون من جنس واحد.»[24].

يقول ابن أبي الاصبع في السجع «.. إن جاء مسجوعاً عفواً من غير قصد، وتشابهت مقاطعه من غير كسب كان. وإن عز ذلك فاتركه ان اختلفت أسجاعه، وتباينت في التقفية مقاطعه.»، وقد جعله هذا يفرع «من السجع نوعاً أكمل في توفر عنصر التوازن فيه أسماه «التجزئة» على اعتبار أنها تنظم النغم وتعدل الموسيقى لما فيها من التقطيع الذي لا يتوفر أحياناً في الجمل المسجوعة، وفرق بينهما باختلاف زنة الأجزاء في السجع وزنتها في التجزئة ومجيئها في التجزئة على غير عدد محصور معين»[25].

(وعندما يحاول الدارسون تركيز عملية التنغيم على اللفظة فإن هـذا التناسب الموسيقي يأخذ تسمية جديدة هي الترصيع، وقد قسمه العلوي إلى قسمين/ (تام): كقول الرسول «اللهم اقبل توبتي واغسل حوبتي»، (ناقص): كقوله تعالى﴿إن الأبرار لفي نعيم

---

(24) أدونيس. الشعرية العربية. دار الآداب. بيروت ص 10 - 13.

(25) أنظر في ذلك كتـاب (الصور البديعية) د. حفني شرف. مكتبة الشباب 1966 ص 334,320.

وإن الفجار لفي جحيم﴾[26].

وقد تحدث الرازي عن لون من الإيقاعات الموسيقية أسماها «تنسيق الصفات» كقوله تعالى (هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر) «الحشر 22»، وكقوله تعالى (ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم) «القلم 10 - 13».
وهذا التناسق اللغوي يحمل روح التتابع السيمفوني والانتقال السلس من جملة موسيقية إلى جملة أخرى في انسياب أو في اندفاع منساب.

يقول أدونيس (تراجع السجع في العصر الإسلامي الأول حتى كاد أن يزول ولعل ذلك عائد كما قيل إلى ارتباطه بالكهانة والكهان في العصر الجاهلي خصوصاً أن النبي نهى عنه «إياكم وسجع الكهان»[27]. وقد حاول الصحابة بعده نفس الأمر لمنع التشبه به في الحديث والكلام.

رغم ذلك اعترض (ابن الأثير) على هذا الحديث وهو يقول (لو كره النبي السجع مطلقاً لقال/ أسجعاً ثم سكت، فلما قال (أسجعاً كسجع الكهان) صار المعنى مطلقاً..
فقد قال النبي لابن ابنته عليهما السلام «أعيذه من الهامة والسامة وكل عين لامة» وإنما أراد «ملمة» لأن الأصل فيها من «ألم» فهو «ملم» كذلك كقوله «ارجعن مأزورات غير مأجورات» وإنما أراد «موزورات» من الوزر، فقال «مأزورات» لمكان «موزورات» طلباً للتوازن والسجع)[28].

البنية اللغوية، البنية الموضوعية وسبب النزول:

رغم أهمية ومغزى سبب النزول في فهم الآيات القرآنية، إلا أن الإلحاح المستمر للبحث عن أسبابٍ لنزول بعض الآيات، أدى إلى وضع الأسباب وانتحالها حتى في آيات عامة جداً تتكرر كثيراً، أو جاءت الأسباب المذكورة مناقضة لروح وعمق النص القرآني. ففي سبب نزول آية(ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وما جعل أزواجكم اللائي

(26) راجع كتاب (اتجاهات النقد) محمد عبد المطلب مصطفى ص 157.
(27) أدونيس. الشعرية العربية ص 11.
(28) ابن الأثير. المثل السائر 1/ 273 - 274.

تظاهرون منهن أمهاتكم) «الأحزاب 4»، «أخرج ابن أبي حاتم عن طريق خصيف عن سعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة قالوا انها نزلت في رجل يدعى ذا القلبين!!»[29].

بغض النظر عن طرافة هذه الرواية، إلا أنها تحيلنا مباشرة على مناهج الكتابة في ذلك العصر، وهي مناهج لا يمكن اعتمادها بشكل تسليمي مطلق، بحكم أن روايات كثيرة كان يختلط فيها التاريخ بالخيال الأدبي والقصصي رغم أن التاريخ كعلم يتحرى صحة وقوع كل كبيرة أو صغيرة بأدوات متعددة، أما الخيال الأدبي أو طريقة الإخراج الفنية فأمر مختلف حيث يكون دورها التأثير في المؤمنين وشد انتباههم بمختلف الوسائل وإن تعدى الأمر حدود التاريخ إلى حدود الخيال الأدبي، فليس مهماً إلا ترسيخ مفهوم محدد في ذهن المستمع أو القارىء.

ونظراً، لنزول الآيات القرآنية متفرقة، آية آية، أو آيات مجتمعة، كان الفقهاء يجهدون أنفسهم في البحث عن سبب للنزول، سواء عن طريق النقل المسند أو عن طريق (النبش) في النصوص، أو عن طريق الوضع. ونظراً لإلحاحية البحث عن سبب لنزول آية ـ رغم عدم حتمية هذا الأمر ـ اعتبر بعض الفقهاء بأن الآية (تعتبر طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها. . واعتبرت الآية المفردة مجالاً للتحدي استدلالاً من إعجاز القرآن، ولاعتبار الآية تركيباً مستقلاً بنفسه اعتبارها في الخطبة، فإنه يكتفى فيها بآية واحدة، كذا كما اعتبروها كافية في الصلاة مع الفاتحة، واعتبارها في قراءة قيام الليل. .)[30].

سنأخذ مثالاً تطبيقياً لمنهجنا في التحليل، هذا المثال من سورة (محمد)، حيث قال البعض بأن هذه السورة مدنية ما عدا الآية 13 فهي مكية[31]، وذلك لأن «أبا يعلى» أخرج عن ابن عباس قال «لما خرج رسول الله تلقاء الغار نظر إلى مكة فقال «أنت أحب بلاد الله إليَّ ولولا أن أهلك أخرجوني منك، لم أخرج منك، فأنزل الله «وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك التي أخرجتك أهلكناهم فلا ناصر لهم».

---

(29) أنظر كتاب النقول في أسباب النزول للسيوطي. ص 553.

(30) أنظر الاتقان في علوم القرآن. جلال الدين السيوطي 120,119,115/1. ط 3 1941 م.
راجع أيضاً اتجاهات النقد. محمد عبد المطلب. ص 163.

(31) راجع كتاب باب النقول في أسباب النزول للسيوطي. دار الفكر دمشق ص 672,671.

عند قراءة لغة النص من أول آية حتى آخر آية، نجد خيطاً واحداً يجمعها جميعاً في سلسلة واحدة، تحتوي وجهين متقابلين (مثاني). الوجه الأول يتمثل في أولئك الذين كفروا بمحمد، والوجه الثاني يتمثل في الذين آمنوا به. الذين كفروا به طردوه من قريته وحاربوه، ولذا على الذين آمنوا أن يقاتلوهم، وإن كانوا قد كسبوا جولة في «أحد» فإن ذلك لأن الله شاء (ليبلوا بعضكم ببعض والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم) و (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم). وهؤلاء الذين استشهدوا يكونون في جنة (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم) أما هؤلاء الذين أخرجوك من قريتك وعادوا ليحاربوك في أحد هم (في النار وسقوا ماء حميماً فقطع أمعاءهم).

هكذا تسير الآيات لتستعرض أيضاً المنافقين والمؤمنين (نفس المواجهة)، (نفس الوجهين المتقابلين)، والدعوة لقتال الكفار والحث على الشهادة ونيل الجزاء في الجنة (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم).

فإن لاحظنا الآيات من الأولى حتى الآية الثانية والثلاثين لغوياً لوجدنا نصاً واحداً يمضي في اتجاه واحد ـ تجمعه وحدة موضوع، بل ووحدة نهايات مسجوعة تتشابه في كل الآيات ما عدا آيتين/ العاشرة (أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دمَّر الله عليْهم وللكافرين أمثالها)، لكنها ترتبط مباشرة بالآية التي تليها بكلمة (ذلك) (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وإن الكافرين لا مولى لهم) ومن هنا يمكن جمعهما في وحدة واحدة تنتهي نفس النهاية المشابهة (لهم). تختلف أيضاً الآية 24 في نهايتها عن بقية الآيات، لكنها مثل الآية العاشرة في نهايتها المسجوعة (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها). باقي النهايات يسودها الضمير (هم) مثل «أعمالهم. بالهم. أمثالهم. أعمالهم. بالهم. لهم. أعمالهم. أعمالهم. لهم. لهم. لهم. أهواءهم. أمعاءهم. أهواءهم. ذكراهم. لهم. لهم. أبصارهم. لهم. أسرارهم. أدبارهم. أعمالهم. أضغانهم. أعمالهم. لهم» أو الضمير المخاطب (كم) مثل «أقدامكم. أرحامكم. أعمالكم. أخباركم. أعمالكم. أعمالكم. أموالكم. أضغانكم. أمثالكم».

إذن، من وحدة الموضوع، ووحدة الصياغة اللغوية، وتقارب النهاية الواحدة، بل وتكرار نفس النهاية في كثير من الآيات مثل (أعمالكم)، (أعمالهم)، ترجح بأن الآيات

كلها نزلت في (لحظة) زمانية واحدة، وأن تقسيم كل جزء بسبب نزول سيكون ـ في الأغلب ـ أمراً متكلفاً لا يتسق مع اتساق الآيات وانسجامها.

نعود فنقول بأن اللغة موحية، بل وأكثر من موحية، وتستطيع أن تتخطى بناها الصوتية ومعانيها الجزئية لتقول أشياء كثيرة، لكنها بالطبع لا تقول كل شيء.

رأي القرآن في لغة القرآن:

يقول تعالى في سورة الزمر/ 23 (الله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله، ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد).

نتقل تفسير ابن كثير وهو يشرحها قائلاً:

«مدح من الله لكتابه القرآن العظيم. قال مجاهد يعني القرآن كله متشابه مثاني. وقال قتادة الآية تشبه الآية والحرف يشبه الحرف. وقال الضحاك مثاني ترديد القول ليفهموا عن ربهم تبارك وتعالى. وقال عكرمة والحسن ثنى الله فيه القضاء، وزاد الحسن تكون السورة فيها آية وفي السورة الأخرى آية تشبهها. وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم مثاني مردد، ردد موسى في القرآن وصالح وهود والأنبياء في أمكنة كثيرة. وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس مثاني قال القرآن يشبه بعضه بعضاً ويرد بعضه على بعض. وقال بعض العلماء ويروى عن سفيان بن عيينة معنى قوله تعالى (متشابهاً مثاني) أن سياقات القرآن تارة تكون من معنى واحد، فهذان من المتشابه، وتارة تكون بذكر الشيء وضده كقوله تعالى (ان الأبرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم) وكقوله عز وجل (كلا ان كتاب الفجار لفي سجين.. إلى أن قال ـ كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين)، (هذا ذكر وان للمتقين حسن مآب ـ إلى أن قال ـ هذا وإن للطاغين لشر مآب) ونحو هذا من السياقات، فهذا كله من المثاني، أي في معنيين اثنين، وأما إذا كان السياق كله في معنى واحد يشبه بعضه بعضاً فهو المتشابه، وليس هذا من المتشابه المذكور في قوله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) ذاك معنى آخر..»[32].

ونعتقد أننا بهذه الإشارة المنقولة اختياراً عبرنا عن أحد أهم ملامح اللغة القرآنية، والتي تحتاج لمجهودات كثيرة جديدة لكشف أعماقها الغنية.

---

(32) ابن كثير. تفسير ابن كثير 50/2.

إنَّ الدلالات النفسية في اللغة لا تنطلق فقط من الأرضية النفسية التي انبنى عليها النص، وإنما من تأثير النص على نفسية المتلقي أيضاً من ناحية اختيار اللفظ وبناء الكلمات، أو العلاقة القائمة بين الكلمة والمضمون. ولقد اكتشف ذلك منذ زمن طويل «عبد القاهر الجرجاني» في كتابه (دلائل الإعجاز) وهويقول: «إنَّ العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق. . . إن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتيب معانيها في النفس، وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء. . »[33].

ولعل هذا ما جعل كثيراً من علماء اللغة العربية يدرسون البلاغة القرآنية باعتبار تحدي المتلقي، أي وقعها وتأثيرها على نفسيته من حيث كونها نصاً قبل أن تكون موضوعاً، نصاً خارجاً عن مألوف الحديث اليومي أو الشفهي الذي تعوده العرب من حيث نظمه وطريقة بنائه.

أما مالك بن نبي، فيرى أن ظاهرة التحدي اللغوي قد انتهت وانتهى زمانها ومكانها، فبعد أن يورد نصاً لعبد القاهر الجرجاني في (دلائل الإعجاز) عن قوله تعالى (ربي إني قد وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا. .): (إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من طريق العلم بالنظم والوقوف على حقيقته، ومن دقيق ذلك وخفيه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة ولم ينسبوا الشرف إلا إليها ولم يروا للمزية موجباً سواها، هكذا ترى الأمر في كلامهم وليس الأمر على ذلك. .)، يقول - أي «بن نبي» (انه لا يرى إعجازاً في اللفظ لا عن طريق

(33) أنظر عبد القاهر الجرجاني. دلائل الاعجاز. تعليق محمد عبد المنعم خفاجى ط 1 القاهرة 1969 ص 137,122.

التذوق العلمي ولا عن طريق الذوق الفطري) ويعني بالذوق العلمي، العلم بأسرار اللغة وبيانها - الذي لا يتوفر لكل الناس - وبالذوق الفطري ذلك الذي صاحب العرب في الجاهلية في (عبادتهم للبيان قبل عبادة الأوثان) على حد تعبير «محمود شاكر» في مقدمة الكتاب الذي نتعرض له.

من هنا يرى ضرورة البحث عن منهج جديد للإعجاز، أي إثبات إعجاز القرآن بطريقة غير طريقة الإعجاز اللغوي التي انتهت بانتهاء (الفصاحة العربية) كما يظن. ومنهجه يعتمد على دراسة اتجاهين/ الأول: - دراسة الرسالة المحمدية في ضوء ما سبقها من الرسالات. الثاني: - دراسة هذه الرسالات في ضوء الرسالة المحمدية «فحكم العام ينطبق على الخاص قياساً، وحكم الخاص ينطبق على العام استنباطاً». ويرى ثلاثة شروط للإعجاز:

1 - لا بد أن يكون الاعجاز في مستوى إدراك الجميع، المثقف والعامي، المدرك للبيان ولغير المدرك للبيان.
2 - أن يكون الإعجاز فوق طاقة الجميع باعتباره وسيلة لتبليغ دين.
3 - أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه من حيث الزمن، وهي الصلة التي تختلف من دين لآخر باختلاف ضرورة التبليغ، فالأسباب تتكرر، إنما يتغير شكلها نظراً لما حدث من تطور في الظروف النفسية والاجتماعية حول الدين الجديد في البيئة التي ينشر فيها أي نبي دعوته، فالبيئة التي قامت فيها رسالة موسى هي بيئة فرعونية كان السحر فيها مؤثراً على الجميع عن طريق المعاينة الحسية، وهي معجزة من توابع الدين وليست صفة ملازمة له، والبيئة التي قامت فيها المسيحية هي البيئة التي كانت تشع عليها الثقافة اليونانية والرومانية، رغم أنه لم يذكر علاقة تلك الثقافة بمعجزات المسيح.

ثم يتوقف «بن نبي» عند الرسالة المحمدية ويرى امتدادها في التاريخ من حيث استمرارية حاجة التبليغ من الناحية النفسية لكل مسلم، ووسائل التبليغ ليست ككل الأديان الأخرى مجرد توابع (السحر في حالة موسى وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى في حالة عيسى) وإنما هي تظل باقية ما دام الدين الإسلامي هو دين آخر الزمان. ولذا فإعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال. والإعجاز صفة يدركها العربي في

الجاهلية بذوقه الفطري كعمر بن الخطاب والوليد بن المغيرة، أو يدركها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ في كتابه (نظم القرآن) أو يدركها عالم اللغة في العصر العباسي. ولأن الإعجاز ليس من توابع الدين بل هو من جوهره فلا بد أن يكون خلف التحليل الباطن أو النفسي لتركيب أو بنية الآيات.

إذن، يدعي «مالك بن نبي» أنه سيتناول الظاهرة القرآنية في إطار منهج التحليل النفسي. ثم ينطلق ليحلل الظاهرة النبوية. ونجهد أنفسنا لنرى منهجه في تحليله، فلا نظفر بشيء من التحليل النفسي الذي ادعاه، فلقد حلل النبي اليهودي (أرمياء) ثم دخل مباشرة إلى (محمد) منذ طفولته حتى الوحي ونزول القرآن عليه، والرسالة بشكل أقرب للسرد الأسطوري منه إلى السرد التاريخي العلمي، وحمله روحاً أدبية رغم تكرار كلمة «النفس» كثيراً دون أن يعني ذلك مضموناً علمياً، واستخدم كلمة (الشعور) و (اللاشعور) كثيراً أيضاً، لكن (اللاشعور) الذي يطرحه هو (لاشعور) ميتافيزيقي، وهو في نظره في منتهى الغموض ولا يعني شيئاً محدداً مثل المصطلحات المعروفة كالتذكر والإرادة، وهو يرى اللاشعور «يعمل كعمل المستقبل الكهربي بالنسبة للمولد الكهربي الذي هو الشعور، وعليه، ففي المجال الأخير يجب أن نلتمس دائماً مصدر العمليات النفسية التي يصفونها باللاشعورية».

ثم يخلص إلى نتيجة غريبة تتعارض تماماً مع منهج التحليل النفسي وهو يقول في صفحة 206 من كتابه «الظاهرة القرآنية» «وعندما يتضح أن فكرة ما لا تخضع مطلقاً للذات اللاشعورية، فمن الممكن أن نفهم من هذا أنها بالضرورة أجنبية عن هذه الذات، وأنه لا محل لها في الشعور». وينطلق من هذا إلى أن وراء هذه الفكرة مجالاً آخر هو مجال الوحي!!.

فرغم أنه يعتبر أن «اللاشعور» لا يعني شيئاً محدداً، نراه يرى الوحي كظاهرة منفصلة عن مبدأي «الشعور»، «اللاشعور»، فكيف يحدد منطقة الوحي إذن؟، وهو لم يحدد بدقة منطقتي «الشعور» و «اللاشعور»، بل ويعتبر إحداهما غامضة ولا تعني شيئاً؟!.

فعلى سبيل المثال يقول: «ماذا نقول في فكرة لدى إنسان لم يفكر فيها، ولا يمكنه أن يفكر فيها في الحالة الخاصة التي يعانيها (حالة أزمة أو حيرة)؟ وماذا نقول في هذا النسق المتصل لتعاليم تؤديها هذه الفكرة حين لا يتأسس هذا النسق عن إرادة وتفكير

منظم؟ . . فلو افترضنا أن التفكير يمكن أن يحدث لا شعورياً ولا إرادياً لدى فرد ما فإن النبي رغم هذا لم يكن لديه الزمن المادي كيما يتصور وينظم تعاليمه في البرهة الخاطفة للوحي . . ولسوف نرى أن هذه التعاليم تعبر أحياناً عن أفكار خارج حدود الفكر تماماً في العصر المحمدي، بل لا يمكن أن تخطر في فكر إنساني»[34].

فالقرآن له طابع عام «باعتباره مجموعاً صادراً عن إرادة وتفكير وتنسيق بل وعن علم يبدو أنه ثمرة إعداد سابق. ومثل هذا الفعل النفسي (العلم بالشيء مسبقاً) لا يمكن أن يتصور دون الاشتراك الشعوري للذات الفاعلة، وعليه، فمنذ ذلك الانطلاق الروائي للظاهرة القرآنية حينما كانت الأزمة الأدبية والشك يتبددان من نفس محمد وحده نزل عليه ذلك الوحي المذهل ﴿ورتل القرآن ترتيلاً إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ «المزمل 5,4»[35].

ويحدد «بن نبي» القول الثقيل في أنه ثقل الفكرة الدينية والتجربة الخلقية، وفي ميزان التاريخ ثقل تلك الحضارة الإسلامية التي كانت خاتمة لدورة الحضارات العلمية الحديثة، ثم يرفض تماماً فكرة «اللاشعور» مرة أخرى وهو يقول «هل هو لاشعور؟ أو استشعار؟ أو علم صادق عن تفكير وإرادة؟ . . هذه كلها كلمات خالية من المعنى عندما توضع أمام النتائج الموضوعية التي عرفناها عن الذات المحمدية من ناحية، وأمام القول «الثقيل» الذي هو القرآن من ناحية أخرى»[36].

إن الثقل في نظر بن نبي هو القيمة في الميزان للدعوة الإسلامية دينياً وخلقياً وحضارياً، وهو تفسير أخلاقي يعادي المنهج الذي ذكر هو نفسه أنه سيعتمد عليه في تحليله للظاهرة القرآنية وهو منهج التحليل النفسي، وذلك لأن التفسير (اللاشعوري هنا لا يعني سوى حجم الأعباء والتكاليف والمسؤولية الثقيلة التي سيلقاها «محمد» وهو يواجه أعداءه، وهو يقنع أصحابه بصدق نبوته، وهو أيضاً يواجه نفسه بتلك المسؤولية وبهذه الأعباء.

---

(34) مالك بن نبي. الظاهرة القرآنية ص 213.

(35) نفسه ص 311.

(36) يقول محمد فريد وجدي في «المصحف المفسر» 773/3 «القول الثقيل هو القول الرصين لرزانة لفظه وضخامة معناه».

وفي الحقيقة، إن أعدنا قراءة سورة (المزمل) التي أشار إليها «بن نبي» من أول آية حتى آخر آية، لاكتشفنا بسهولة طبيعة الثقل المذكور، ولاكتشفنا أيضاً دلالات أخرى من هذا النص غير الدلالات النفسية.

الدلالات النفسية:

بدأت السورة بـ «ياأيها المزمل»، أي المتلفف في ثيابه رهبة من الوحي، المشدود المأسور. «قم الليل»، فصل ورتل القرآن ترتيلا لتكون جاهزاً للحظة (الوحي) النازل عليك بكلمات الله، لأننا «سنلقي عليك قولاً ثقيلاً» أي «شديداً لما فيه من التكاليف»[37] ان قيام الليل سيكون أكثر تثبيتاً لك «أشد وطأ»، أي كلفة، وأبين قولاً. إن ذكر الله «وكيلك» يثبتك في مواجهة المكذبين «واصبر على ما يقولون واهجُرهم هجراً جميلاً. وذر المكذبين أولي النعمة» أي اتركني أتكفل بهم. ومهلهم قليلاً «إن لدينا نكالاً وجحيماً وطعاماً ذا غصة وعذاباً أليماً يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً» أي تزلزل الأرض وتتحول الجبال إلى رمال متناثرة، لقد عصى فرعون من قبل «فأخذناه أخذاً وبيلا» أي شديداً، فكيف تتقون شر العذاب يوم «يجعل الولدان شيبا». إن السماء ستنشق من هول هذا اليوم.... الخ.

لك الآن أن تتبع «الكلمات الدالة» (المزمل ـ ثقيلاً ـ أشد وطأ ـ وكيلا ـ اصبر ـ اهجرهم ـ ذرني والمكذبين ـ انكالا وجحيما ـ طعاماً ذا غصة ـ عذاباً أليماً ـ ترجف الأرض ـ كانت الجبال كثيباً مهيلاً ـ وبيلا ـ شيباً ـ السماء منفطر..)، إنها كلمات تحدد حالة «أزمة» أو بركان على وشك الانفجار. وبدلاً من الإنفجار «قم الليل ـ أذكر الله ـ الله هو الوكيل»، بل إن الانفجار قادم لا محالة في (العذاب الأليم ـ زلزال الأرض وانهيار الجبال وانفطار السماء وشيب الأطفال) بل ان الانفجار قد حدث فعلاً، لأن مجرد ذكر هول العقاب، يعتبر عقاباً قائماً بالفعل، لأن الثورة أو الثقل الرازح على (اللاشعور) لا بد وأن يستتبعه عقاب يتناسب وحالة «الثقل ـ العبء»، فهم الأشد عداء وأعمق وطأة في عدم قبولهم بنبوة (محمد)، ويصاحب هذا الوعيد الإلهي، آلية تعويضية تقوم بعملية التهدئة

(37) أنظر تفسير الجلالين ص 766.

عبر القيام والذكر وعدم المواجهة والاتجاه نحو مدافع ومعين ووكيل موثوق.

إن تفريغ (الأزمة ـ الثقل) يتم إذن، في ثلاثة اتجاهات مدعمة للاطمئنان النفسي:

الأول: اتجاه تحويل السَوْرَة نحو (مُسَبِبِها).
الثاني: اتجاه النسيان أو الابتعاد بالذهن عن طريق الصلاة والذكر نصف الليل تقريباً.
الثالث: اتجاه البحث عن الدعم في الله الذي لا إله غيره (رب المشرق والمغرب)، وإيكال الأمر والمسؤولية إليه، بدلاً من تحمل المسؤولية الفردية المطلقة المساوية تماماً للقول الثقيل، فبدلاً من المواجهة المباشرة: «إصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً».

إنَّ قراءة آية واحدة وعزلها عن سياقها الذي جاءت فيه، كما فعل (مالك بن نبي) ثم تأويلها تأويلاً أيديولوجياً، أزال من وقعها كآية واحدة ـ وسط تسع عشرة آية أخرى ـ تحمل وحدة جو نفسي واحدة من بين عشرين آية هي كل سورة (المزمل).

ملاحظات على هامش السورة:

تتكون سورة المزمل من عشرين آية، ذكرنا مضمون تسع عشرة منها، ولم نذكر الآية الأخيرة في إطار المعاني النفسية، لأننا نراها آية تشريعية تمتلك وحدها، وحدة (موضوعية) مختلفة عن بقية السورة حيث يقول تعالى (إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرأوا ما تيسر من القرآن، علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرأوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واقرضوا الله قرضاً حسناً وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً واستغفروا الله إن الله غفور رحيم).

بالإضافة إلى ذلك، يمكنك ملاحظة أن تلك الآية تنتهي بكلمة (رحيم) وهي تختلف عن معظم النهايات في بقية السورة والتي جاءت معظمها مسجوعة (قليلاً ـ قليلاً ـ

ترتيلاً ـ ثقيلاً ـ قيلاً ـ طويلاً ـ تبتيلاً ـ وكيلاً ـ جميلاً ـ قليلاً ـ «جحيماً ـ أليماً» ـ مهيلاً ـ رسولاً ـ وبيلاً ـ «شيباً» ـ معقولاً ـ سبيلاً) ورغم أن نهاية الآيتين 12، 13 (جحيماً ـ أليماً) إلا أنه لا يمكن فصلهما عما قبلهما أو بعدهما من آيات بسبب ارتباطهما الموضوعي بتلك الآيات السابقة أو التالية رغم اختلاف النهايات المسجوعة. فاتساق النهايات ليس إلا دالة ذات مغزى، ولكنها ليست بالطبع ذات مغزى مطلق.

إنَّ الاختلاف في الموضوع بين الآية العشرين وبقية الآيات، بالإضافة لاختلاف نهايتها، واختلاف بنيتها وتركيبتها اللغوية عن بقية الآيات من نفس الناحية اللغوية، سيقودنا هذا الاختلاف إلى تبني ترجيح أو استنتاج، ولكن دعنا أولاً نوضح طبيعة ذلك الاختلاف.

تتكون كل آيات المزمل الأخرى من وحدات قصيرة قد تكون كلمتين فقط مثل (يا أيها المزمل) وقد تكون ـ في الحالة القصوى ـ 11 كلمة (كما في الآية 15). بينما تتكون بنية الآية العشرين ـ وحدها من 77 كلمة، وهي بهذا تشكل أكثر من 40 ٪ من حجم السورة. ثم إن هناك جملة لو قرئت بدقة لتبينا الأمر بسهولة، ففي الآية 20، يقول تعالى (ـ . . . وآخرون يقاتلون في سبيل الله. .) ونحن نعلم أن الجهاد والقتال في سبيل الله لم يفرض إلا بعد الهجرة إلى المدينة، بالإضافة إلى أن الآية العاشرة تقول (واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلا)، والآية الحادية عشرة تقول (وذرني والمكذبين أولي النعمة ومهلهم قليلا)، أي يقول الله للرسول (اتركهم لي يا محمد فأنا كفيل بهم) وهذا كله لم يكن إلا قبل الأمر بقتال كفار مكة.

هذا يرجح نزولها في وقت مختلف عن بقية الآيات الأخرى والتي يرجح أيضاً أنها نزلت على النبي في فترة واحدة، وفي لحظة نفسية واحدة، نرجح أيضاً أن الآية العشرين قد تم جمعها مع هذه السورة نظراً لطبيعة التيسير في قيام الليل والالتزام بفرض خمس صلوات بعد أن كان النبي وبعض صحابته يقومون ثلث الليل أو نصفه أو ثلثيه.

وهذا الترجيح يحيلنا مباشرة إلى ثلاثة مصاحف رجعنا إليها في هذا الأمر:

1 ـ المصحف المفسر لمحمد فريد وجدي، حيث يسجل أن (سورة المزمل وآياتها عشرون: وهي مكية)، وهذا لا شك يتنافى مع ترجيحنا بشأن الآية العشرين.

2 ـ مصحف الجلالين بتفسيره وهامشه (كتاب النقول للسيوطي) حيث يسجل في هامشه (سورة المزمل مكية أو «إلا الآية 20» فمدنية) وهو هنا يسجل الاحتمالين معاً، وبالطبع لا يتعارض هذا مع ترجيحنا.

3 ـ مصحف الحرمين (طبع بتصريح من مشيخة الأزهر) يسجل أن (سورة المزمل مكية إلا الآيات 20,11,10 فهي مدنية) وهو هنا يؤكد ما ذهبنا إليه جزئياً من أن الآية العشرين قد نزلت في وقت مختلف عن زمن سورة المزمل، لكنه يخالفنا في أن الآيتين 11,10 مدنيتان، وهذا ما لا نستطيع أن نطمئن إليه عند قراءة هاتين الآيتين في سياق نص السورة كلها حيث يقول تعالى (واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً «10» وذرني والمكذبين أولي النعمة ومهلهم قليلاً «11»)، فإن حرف العطف (الواو في واصبر) تعني تتابع الحديث، حيث يتعلق المعطوف هنا بما قبله وما سبقه من معان ودلالات ذكرناها في تحليلنا، ثم ان الآية 11 تتبع بنص لا يمكن فصله عنها وهو نص الآية 12 من ناحية الموضوع ومن ناحية البنية اللغوية أيضاً (إن لدينا أنكالا وجحيما)، لأنه لا يجوز أن يقال (رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا) «الآية 9» ثم تتبع بالآية (إن لدينا أنكالا وجحيما) «الآية 12»، بالإضافة إلى أن النهايات المسجوعة واحدة وتتسق مع معظم بقية السورة (جميلاً ـ قليلاً) وقد ذكرناها منذ قليل.

هناك ملحوظة أخرى ليس لدينا دليل عليها، لكنها مجرد استنتاج قد نكون مخطئين فيه أو قد نكون قريبين من الصواب. فالآيات المكية طبقاً لبعض المصاحف واتفاقاً مع فرضيتنا (من 1 - 19) قد أشارت في بدايتها بقيام الليل (إلا قليلاً، نصفه أو أنقص منه قليلاً أو زد عليه)، (إن ناشئة الليل)، ثم تقول الآية المدنية 20 (إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك).

رغم أن الآيات تخص الرسول بالخطاب الخاص بقيام الليل، إلا أن صحابته كانوا يقومون معه في مكة قبل الهجرة أيضاً وكان عددهم قليلاً نسبياً(*).

(*) ذكر أنه في مكة قبل الهجرة مباشرة لم يزد عدد المسلمين عن 90 مسلماً في خلال العشر أو الثلاث عشرة سنة قبل الهجرة، وفي السنوات الأولى من عمر الدعوة كان العدد أقل من ذلك بكثير. أنظر في ذلك كتابنا. جذور القوة الاسلامية. وكتاب تاريخ العرب في الاسلام. جواد علي. وراجع أيضاً سيرة ابن كثير.

بالطبع، ليس هناك تناقض بين (إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأقوم قيلا) وأن بالنهار فرصة طويلة للقيام بالأشغال اليومية (إن لك في النهار سبحاً طويلاً)، وبين (والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم) ويسر عليكم بالصلوات الخمس، فلقد علم (أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله) فاقرأوا ما تيسر منه. وذلك لأن الآية الأولى نزلت في بداية الدعوة والثانية في المدينة بعد الهجرة.

ففي مكة في بداية الدعوة، كان المسلمون قلة قليلة، تجتمع سراً وتلتقي ليلاً، ولا تصلي جهراً خوفاً من بطش المشركين، ولذا كان (الاجتماع) وذكر الله والصلاة في الليل (أشد وطأ)، (أقوم قيلا) أي أكثر تبياناً وأصلح قولاً.

أما في المدينة والقتال كان دائراً واضحاً ليلاً نهاراً (وآخرون يقاتلون في سبيل الله) كانت روح الاختفاء والخوف والرهبة من المشركين قد اختفت وحلّت محلها روح نضالية جديدة.

وهذا التحليل الأخير قد يدخل في باب الدلالات النفسية أيضاً،خصوصاً في العلاقة بين «الليل وثقل المسؤولية» فتكون العلاقة هكذا:

معاناة ـ جحود ـ قهر

↓

رهبة

↓

استيقاظ الليل

هل هناك دلالات أخرى خلف تلك الأسهم المرسومة؟!.

الدلالات في القرآن، وفي العهد القديم

(قصة يوسف)

قصة يوسف قصة مشهورة، تناولتها كتب التاريخ وعلم الأعراق والعلوم الاجتماعية، وتناولتها قبل ذلك الكتب الدينية وكتب التفسير، وكثير من الكتاب بالشرح والنقد والتأويل.

تناولها مثلاً «مالك بن نبي» في كتابه «الظاهرة القرآنية» تناولاً جديداً، ونعالجها نحن الآن معالجة مقارنة في ضوء كل من النصين/ القرآني، التوراتي، محاولين أن نحلل الدلالات الكامنة وراء بنية كل نص ونحاول أيضاً أن نغوص وراء الدلالات الحقيقية دون أن نضفي على النصوص فكرة مسبقة في رأسنا فننزع منها ما تستحقه أو نضيف إليها ما لا تستحقه.

تقع قصة يوسف في القرآن الكريم في 111 آية في (سورة يوسف)، بينما يحكيها (العهد القديم) في حوالي 430 عدداً أو جملة، أي أن القصة في التوراة توازي حوالي أربعة أضعاف مثيلها في القرآن، وهي في الحقيقة أكثر من أربعة أضعاف بحساب عدد الكلمات، أي أن القرآن أجمل القصة في أقل من ربع حجمها في التوراة.

لن نقص القصة تفصيلاً، فالكل يعرفها، ولكننا سنحلل بعض النقاط ذات الدلالات الهامة.

يبدأ النص القرآني بمقدمة تمهيدية (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين «3») ثم يدخل مباشرة في الموضوع. بينما تبدأ قصة يوسف في التوراة، كامتداد لعائلة (يعقوب) أبيه وهو (ابن سبع عشرة سنة كان يرعى مع اخوته الغنم وهو غلام عند بني بلهة وبني زلفة امرأتي أبيه، وأتى يوسف بنميمتهم الرديئة إلى أبيهم).

ينتقل القرآن إلى حلم يوسف، فيقول يعقوب (.. يا بني لا تقصص رؤياك على

إخوتك فيكيدوا لك كيداً. . «5») بينما تقول التوراة (وحلم يوسف حلماً وأخبر إخوته فازدادوا أيضاً بغضاً له 5/37).

تتشابه القصتان في أحداثهما الرئيسة، من بغض إخوته له ثم إلقائه في البئر ثم بيعه في مصر، ثم مراودة زوج سيده له عن نفسه، إلى حبسه. . إلى آخر القصة واستقرار آل يعقوب بمصر. ثم تنتهي القصة في القرآن بدلالاتها الاسلامية من الآية 101 حتى الآية 111، فالقصة القرآنية غايتها وعظية ودعائية، أما القصة التوراتية فغايتها تاريخية حيث تواصل قص تاريخ بني إسرائيل، وهذا ما جعل البعض يرى في القصص القرآني غايته فقط دون أحداثه، معتبراً أن تلك الأحداث ليست سوى رموز تشحذ الخيال وتشد النفوس من أجل عبرتها ودلالتها فقط (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون «102»)، فتلك القصص ليست إلا من أنباء الغيب وليست من أخبار التاريخ (أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم. . «109»). . (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب. . «111»).

وهذا الاجتهاد لا شك معاكس لوجهة نظر الذين تعاملوا مع هذا القصص باعتباره تأريخاً للبشر منذ آدم وليس مجرد أساطير أو رموز تحكى للعبرة. هذا بينما يسأل البعض الثالث: ولم لا يكون القصص القرآني ـ عامة ـ قد نزل تأكيداً لتاريخ، وتدعيماً لقناعات واعتقادات شائعة في ذلك العصر، ولا يتعارض أبداً مع فهم الناس وتصوراتهم حينئذٍ؟

نعود لنكتشف عنصر التعميم دون التفصيل في النص القرآني، وبلغة مركزة وكلمات محدودة منغّمة، مما يجعله مفتوحاً على أسئلة كثيرة إذا أخذ وحده دون النظر إلى النص التوراتي، حيث يبدو الأخير مجيباً على كل التفاصيل والتواريخ والمواقف ـ كعادة قصص التوراة ـ حيث لا ينسى العهد القديم مثلاً، زواج يوسف وإنجابه قبل أن تأتي سنة الجوع، ولا ينسى تصاعد نجمه ليتسلط على كل أرض مصر مع فرعون (وخلع فرعون خاتمه من يده وجعله في يد يوسف وألبسه ثياب بوص ووضع حلوق ذهب في عنقه وأركبه مركبته الثانية ونادوا أمامه اركعوا وجعله على كل أرض مصر وقال فرعون ليوسف أنا فرعون فبدونك لا يرفع إنسان يده ولا رجله في كل أرض مصر) «43, 42/41».

أجمل القرآن صعود نجم يوسف في ثلاث آيات قائلاً (وقال الملك إئتوني به أستخلصه لنفسي، فلما كلمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين «54») ـ (قال إجعلني على

خزائن الأرض إني حفيظ عليم «55» وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع أجر المحسنين «56».

وبينما يرى القرآن سبب صعود نجم يوسف باعتباره من المحسنين والمتقين (ولأجر الآخرة خير للذين آمنوا وكانوا يتقون)، فيبدو في الصعود اليوسفي عنصره الديني الواضح، نجد التوراة تتعامل مع الأمر باعتبار كفاءة يوسف في تأويل الأحاديث والأحلام، ثم في كفاءته في إدارة الاقتصاد وقت المجاعة باعتباره (نموذجاً يهودياً) إن جاز التعبير، ولنقرأ جزءاً من الأصحاح السابع والأربعين في العهد القديم معاً، لنرى كيف يتعامل النموذج اليهودي في ظرف كهذا:

فبينما «. . «11» أسكن يوسف أباه وإخوته وأعطاهم ملكاً في أرض مصر في أفضل الأرض، في أرض رعمسيس كما أمر فرعون. «12» وعال يوسف أباه وإخوته وكل بيت أبيه بطعام حسب الأولاد» . .

«لم يكن خبز في كل الأرض لأن الجوع كان شديداً جداً، فخورت أرض مصر وأرض كنعان من أجل الجوع، فجمع يوسف كل الفضة الموجودة في أرض مصر وفي أرض كنعان بالقمح الذي اشتروا، وجاء يوسف بالفضة إلى بيت فرعون، فلما فرغت الفضة من أرض مصر ومن أرض كنعان أتى جميع المصريين إلى يوسف قائلين: أعطنا خبزاً، فلماذا نموت قدامك لأنه ليست هناك فضة أيضاً، فقال يوسف هاتوا مواشيكم، فأعطيكم بمواشيكم إن لم تكن هناك فضة، فجاؤوا بمواشيهم إلى يوسف فأعطاهم خبزاً بالخيل وبمواشي الغنم والبقر والحمير، فقاتهم بالخبز تلك السنة بدل جميع مواشيهم. ولما تمت تلك السنة أتوا إليه في السنة الثانية وقالوا له لا نخفي عن سيدي أنه إذا فرغت الفضة ومواشي البهائم عند سيدي لم يبق قدام سيدي إلا أجسادنا وأرضنا. لماذا نموت أمام عينيك نحن وأرضنا جميعاً؟! اشترنا وأرضنا بالخبز، فنصير نحن وأرضنا عبيداً لفرعون، واعط بذاراً لنحيا ولا نموت ولا تصير أرضنا قفراً. فاشترى يوسف كل أرض مصر لفرعون إذ باع المصريون كل واحد حقله لأن الجوع اشتد عليهم، فصارت الأرض لفرعون، وأما الشعب فنقلهم إلى المدن من أقصى حد مصر إلى أقصاه. إلا أن أرض الكهنة لم يشترها، إذ كانت للكهنة فريضة من قبل فرعون، فأكلوا فريضتهم التي أعطاهم فرعون لذلك لم يبيعوا أرضهم.

«فقال يوسف للشعب إني قد اشتريتكم اليوم وأرضكم لفرعون هوذا لكم بذار فتزرعون الأرض ويكون عند الغلة أنكم تعطون خمساً لفرعون والأربعة أجزاء تكون لكم بذاراً للحقل وطعاماً لكم ولمن في بيوتكم وطعاماً لأولادكم، فقالوا أحييتنا، ليتنا نجد نعمة في عيني سيدي فنكون عبيداً لفرعون، فجعلها يوسف فرضاً على أرض مصر إلى هذا اليوم لفرعون الخمس، إلا أن أرض الكهنة وحدهم لم تصر لفرعون. . . .».

هكذا تتوالى قصة الجوع في التوراة، ثم تشرح نمط الإنتاج الاقتصادي السائد في ذلك الوقت، والذي لم تكن فيه الملكية الخاصة سائدة، بل كانت الأشياء ملكاً للدولة (أو الفرعون) ويصبح الناس في هذا النمط عبيداً غير قانونيين لا يباعون ولا يشترون، وإنما يعملون من أجل الفرعون في الأرض التي يحوزونها ولا يمتلكونها، نظير أن يدفعوا خراجاً عنها (الخمس هنا لفرعون). . وهذا النمط الإنتاجي خاض فيه علماء الاقتصاد السياسي، لكن التوراة صورته باعتباره كان نمطاً من (إختراع) يوسف لتنظيم شؤون مصر الاقتصادية في مواجهة المجاعة. لسنا هنا بصدد الحديث عن ما يسمى بنمط الإنتاج الآسيوي أو (النمط الخراجي) كما يحب الاقتصاديون أن يسموه، ولكننا نود أن نشير فقط إلى ذاتية التعامل في النص التوراتي، فعندما دخل اليهود مصر ووجدوا نمطاً مختلفاً عن الأنماط التي كانت سائدة لديهم، أرجعوه كله إلى اليهودي يوسف بشكل تبسيطي خرافي دون نظر في طبيعة الظروف الاقتصادية والإجتماعية والتي تحتاج أحقاباً وفترات زمنية طويلة للتغيير والتبدل.

تعامل (يوسف) في القرآن مع أزمة محددة في ظل الجفاف والسنين العجاف، فقام بإدارة الدولة حيث يقول تعالى (قال تزرعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون ـ ثم يأتي بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون ـ ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون) «49,48,47». وتتلخص في عدة بنود: ـ تزرعون دأباً ـ تحصدون ثم تتركون حبه في سنبله تخزيناً ـ تأكلون قليلاً منه، ثم توزعونه على السنوات العجاف إلا بذور الزرع. عندها ستنتهي المشكلة بعودة الأمطار والرخاء. إنه هنا ليس إلا توجيهاً «يوسفياً» حكيماً، لا تتضح فيه أي سمة من سمات (النموذج اليهودي)، ولا أي سمة في تضخيم دور يوسف في تحويل كل الأرض والناس ملكاً لفرعون. حقاً جاء اختيار يوسف في الكتابين مبنياً على قدرة (خارقة)

في تأويل الأحلام وفي تحويل الرؤ يا إلى حقيقة.

إنَّ الكهنة الذين كتبوا العهد القديم، أصروا على وضعية الكهنة المميزة ـ ليس في أرضهم فقط ـ وإنما في كل أرض «إلا أن أرض الكهنة وحدهم لم تصر لفرعون» «إذ كانت للكهنة فريضة من قبل فرعون..»، وإذا رجعت إلى سفر طوبيا/ 5، ستجده يبدأ بتأكيد الحرص على تنفيذ القرارات الواردة في كتاب موسى بشأن تسليم أبكار الحيوان وعشور الماشية والمحصول إلى الكهنة اللاويين في أورشليم، وتستطيع أن تراها حتى في الأناجيل في إشارات السيد المسيح لجشع كهنة اليهود، حيث يحذر يسوع من طمع الكهنة قائلاً «إحذروا من الكتبة الذين يرغبون في المشي بالطيالسة ويحبون التحيات في الأسواق والمجالس الأولى في المجامع والمتكآت الأولى في الولائم، الذين يأكلون بيوت الأرامل، ولعلة يطيلون الصلوات، هؤلاء يأخذون دينونة أعظم»[38].

فإن كان الكهنة جشعين، لم لا يصورون أنبياءهم وملوكهم على شاكلتهم؟!.. ففي كل قصص التوراة يقومون بتصوير معظم ملوكهم وأنبيائهم بصور ذلك (اليهودي النموذجي). فالكهنة مثلاً لم يروا في تصرفات يوسف أمراً شاذاً منافياً لروح العدل الانساني، فرغم أنه يكرم بني جلدته، يقسو على المصريين من أجل سيده فرعون، لدرجة تجريدهم من أموالهم في البداية وعندما تفرغ جيوبهم، يأخذ مواشيهم ثم أرضهم ثم يأخذهم هم عبيداً لفرعون دون أن تهتز له شعرة، بل تعتبره التوراة نوعاً من الحكمة، وهي لا شك حكمة يهودية استمرت في التاريخ حتى الآن في علاقة اليهودي بغيره من الشعوب، حيث تنزرع في عمقها روح عنصرية لا تستشف فقط من تاريخهم الفعلي، بل ومن أساطيرهم إيضاً. فكيف انعزل (شعب) كالشعب اليهودي في مناطق خاصة به دون أن يندمج في تركيبة المجتمعات المتنوعة التي عاش فيها؟!. إنه سؤال محير لا تكفي إجابة جاهزة للرد عليه. كيف امتد التاريخ اليهودي محافظاً على كثير من صفاته الأولى وعلى هيكل محدد يمكن وصفه بأنه (يهودي) طوال عشرات القرون، وهو أمر قد يبدو منافياً لطبيعة الأشياء. ومن هنا تنبع الحيرة الحقيقية، لأنه إذا كان (الأمر) تاريخياً، فلا بد أن بني إسرائيل ينطبق عليهم مثل ما ينطبق على بقية البشر من تحولات هائلة، وبالتالي فلا بد أن تكون تلك التحولات التاريخية قادرة على دمجهم وإذابتهم داخل البنية الشعبية

(38) انجيل لوقا/ الاصحاح 20/ أعداد/ 45 - 47.

في البلدان التي عاشوا فيها، فلماذا ظلوا دائماً محافظين على ذلك القدر العجيب من الانفصال بينهم وبين الآخرين؟ معتبرين أنفسهم كياناً مختلفاً عن كيان الآخر، ولذا عندما يتعاملون معه ـ فهم لا بد متعاملون مع الجميع ـ يُبقون دائماً على شعرة التمايز وهذا ما جعلهم منبوذين مكروهين غير مرغوبين يعيشون في «جيتو» خاص بهم، ولكي يحافظوا على بقائهم أحياء في وجه بحر الآخر، كانوا أكثر الشعوب قدرة على التلون والوصول إلى صلب أو مركز القرار بالتحكم في حركة الأموال، وإقامة صلات وعلاقات دقيقة قادرة على اختراق نواة التحكم، ومن ثم الإبقاء على تميزهم دون خطر الانسحاق الكامل، فهذا الخطر قد تعرضوا له مرات عديدة في التاريخ، ليس بحكم أساطيرهم فقط، بل بقدر ما يقول التاريخ هذا فعلاً (39)، وذلك باعتبار تعدادهم المحدود، والذي تكفي أية هزة لتقلبهم رأساً على عقب؟. إنها مقاومة هائلة لعوامل الإفناء التاريخية والطبيعية، فأين بالضبط يكمن سر هذه المقاومة؟!. لقد حافظت أساطيرهم وعقائدهم على بنيتهم المميزة لا باعتبارهم أهل دين عام متروك أمره لأي من بني البشر ليدخل فيه، وإنما باعتبارهم بني قوم محددين ينحدرون من شجرة واحدة يقف على قمتها (إبراهيم)، وقبل ذلك كانت الشجرة المتفرعة من نوح في (سام)، (حام)، (يافث)، لها علاقة وثيقة ببني إسرائيل أيضاً، فهم فيها يشكلون مركز العالم وأصل التاريخ. (أنظر شجرة الأجناس في الصفحة التالية). بل إن (رب العالمين) قد تحول في (اليهودية) إلى إله قومي، فبدلاً من تسيير العالم لحكمته، يسير العالم (لحكمة) بني إسرائيل وأهوائهم.

لكن هل تكفي عقائد قوم وأساطيرهم للمحافظة على تلك المقاومة في وجه عوامل المزج والافناء التي أشرنا إليها؟!. يظل السؤال مطروحاً أمام تخصصات عدة وإجابات عدة.

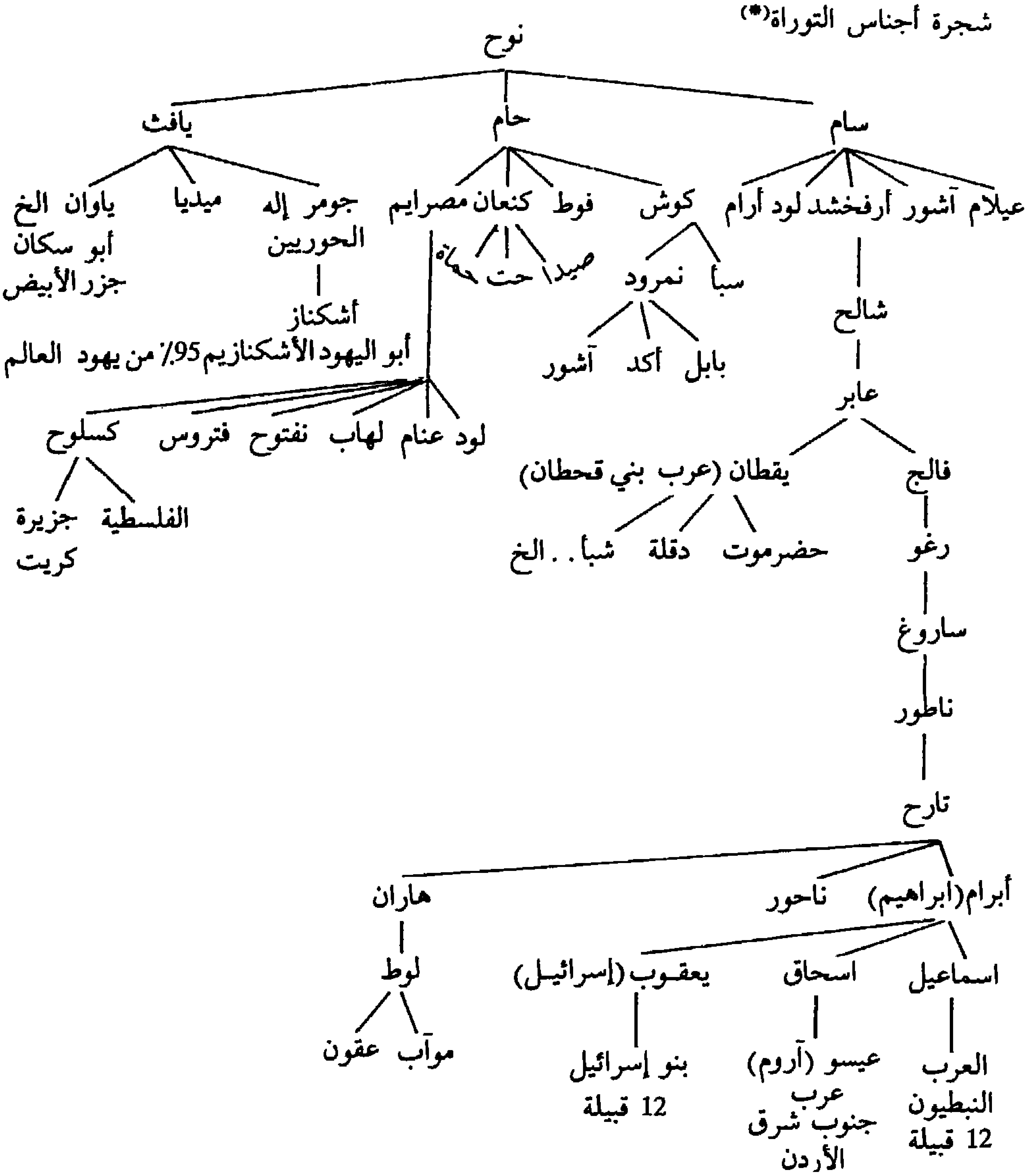
علينا أن نعود مرة أخرى إلى النصوص لكي لا نبتعد عن موضوعنا.

لم يتورط القرآن في تفاصيل النص التوراتي الذي جعل من يوسف (عنصرياً) حين يميز بني أهله عن المصريين في الوقت نفسه الذي لا يمس فيه الكهنة في أعلى السلم

---

(39) لقد توصل البروفسير مونتيه في دراسته للوثائق الدينية إلى تجريد الكتاب المقدس من كل صفات الصحة التاريخية فيما عدا كتاب (أرمياء)، وأرمياء هو أحد الملوك أو الأنبياء الأربعة الكبار لبني إسرائيل (أشعياء. أرمياء. حزقيال. دانيال) حيث تضم الحركة النبوية الاسرائيلية17 نبياً.

شجرة أجناس التوراة(*)



(*) مأخوذة من كتاب (بنو إسرائيل) جـ 1 المقدمة. ثروت الأسيوطي. الهيئة القومية للبحث العلمي. طرابلس، 1985. ص 113.

(لاحظ الطابع السياسي لشجرة الأجناس. عيلام بن سام بن نوح يتصدر كافة شعوب العالم. وعيلام بلد كورش صاحب أول وعد في التاريخ بعودة اليهود إلى فلسطين ثم ان العيلاميين ألحقوا بالشعوب السامية حتى يصيروا من أقارب اليهود. أطلق اليهود إيضاً على كورش ملك فارس لقب المتوج من ياهو (اشعياء الثاني 1/45). أنظر ثروت الأسيوطي. المصدر نفسه.

لاحظ أيضاً اختزال العالم كله في عدة أسماء تتفرع من شخص واحد، وهي بالطبع لا تخضع لأي من مقاييس التأريخ العلمي، وإنما تقع تحت بند (التاريخ) الأسطوري.

الاجتماعي. الصورة كلها جعلت منه (وحشاً) قاسياً، وهو يحوِّل الأحرار عبيداً للملك، فتلك الأموال التي اختزنها فرعون، وذلك الحَب الذي زرعه الفلاحون، وتلك المواشي التي اغتصبها (اليهودي)، وذلك القمح ما هو إلا نتاج عمل الشعب المستعبَد بواسطة (يوسف) من أجل سيده. تقول التوراة بأن يوسف حل مشكلة المجاعة عبر تحطيم إنسانية المصريين.

انتفت من النص القرآني صفات (النموذج اليهودي)، ذلك الممسك بمراكز التحكم، فيسخرها لنفسه عن طريق ولائه لسيده، فالأمر لا يعني القرآن العربي إلا في إطار معانيه العامة، وعبرته الدينية، فيبدو يوسف إنساناً مظلوماً من طرف إخوة أكلهم الحقد والحسد. ستتعاطف معه منذ لحظة إلقائه في البئر حتى لحظة صعوده من ذلك البئر إلى خدمة فرعون، ويبدو لقاؤه بأخيه بنيامين وبأبيه، وعفوه عن إخوته قبل ذلك اللقاء، وقبل هذا رفضه لخيانة سيده تعففاً، أموراً مثيرة للتعاطف والاحترام أيضاً. شخصية يوسف في النص القرآني نقية من تلوث شخصية التوراة، وهي متماسكة متسقة من أول آية حتى آخر آية، ونجحت فعلاً في إبراز غايتها المعنوية، بينما تدخل تلك الشخصية في النص التوراتي روح (اليهودي)، فيبدو مجرد أحد آباء بني إسرائيل ويبدو مشوهاً ظالماً - بمقاييس حكمنا الحالي طبعاً - لأن صعود يوسف من البئر هنا هو صعود يهودي، ليضع النموذج لبني إسرائيل من بعده في التشبث والسباحة نحو مراكز التحكم والسيطرة على القرار، فينشر بذرة مقاومة لتخرج زروعاً جماعية تتأصل في بني إسرائيل.

لن يكون المستشرق الإيطالي (كايتاني) على حق عندما يقول: إنَّ محمداً لم يفهم نصوص الكتاب المقدس، وبأنه أخذ منها بشكل سيىء[40]، لأن للنص القرآني خصوصيته، فرغم أن القصة واحدة عموماً، إلا أنها توظف هنا لخصوصية الدعوة الإسلامية، ولا يمكن أن تفهم إلا في إطار الجدل المندلع بين محمد وأعدائه، وروح

---

(40) أنظر كتاب «مقدمة حوليات الاسلام» كايتاني. ترجمة أحمد شلوف ص 382، حيث يقول كايتاني (واستطاع ابن عباس زمن الفتوحات الكبرى أن يتفهم بوضوح تفوق الحضارة المسيحية وأن يتعرف على العديد من العيوب والثغرات التاريخية للعقيدة الجديدة التي حاول محمد خلق أساس لها في تاريخ اليهود القديم ولكنه لم يوفق في ذلك بشكل كلي، وربما كانت الأساطير المسيحية اليهودية التي وردت في القرآن مع صعوبة القبول بها كافية للعرب الجاهليين ولكنها لم تكن كافية عند العالم المتحضر الذي يعيش خارج جزيرة العرب حتى يصدق بالعقيدة الجديدة. . . فقلد ابن عباس المسيحيين الأوائل الذين حاولوا بالطريقة نفسها تبرير عقيدتهم مستعينين في ذلك بمحتوى كتاب العهد القديم والنبوءات الموجودة فيه. .).

المقاومة العظيمة التي لاقاها من المشركين لكل ما يقوله، ولعلنا نستطيع أن نتبين ذلك بسهولة عند قراءة الآيات التي تلت قصة يوسف مباشرة من الآية 101 إلى الآية 111 (رب قد أتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السماوات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلماً وألحقني بالصالحين ـ ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون ـ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ـ وما نسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين ـ وكأي من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ـ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ـ أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله أو تأتيهم الساعة بغتة وهم لا يشعرون ـ قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن أتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين ـ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى، أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم؟ ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون ـ حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا ننجي من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين ـ لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون).

من رموز الكلمات تتضح دلالة المقاومة المكية لمحمد (فسورة يوسف مكية) وتتضح هذه المقاومة من خلف تلك الجمل/ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ـ وما يؤمن أكثرهم ـ أفأمنوا أن تأتيهم غاشية من عذاب الله ـ قل هذه سبيلي ـ أفلم يسيروا في الأرض ـ ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه.

وبسبب هذه المقاومة استدعى النص القرآني كل أسلحته ليدافع عن الدعوة، فيصبح يوسف (مسلماً) «توفني مسلماً»، مستخدماً آيات العقل في الدفاع عن الدعوة (كأي من آية في السماوات والأرض) مثبتاً للرسول بقول(يوسف): (أنت وليي في الدنيا والآخرة) لأن الله (ولي محمد أيضاً في الدنيا والآخرة)، وكذلك «وما أنا من المشركين» ـ «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا» ـ «حتى إذا استيأس الرسل.. جاءهم نصرنا»، قاصاً القصص للعبرة، بل ولوضعها في موازاة أو في بنية دعوته باعتبارها تتخطى أمر العبرة لأمر الدعوة، لأن العبرة تجوز مع المؤمنين، أما أمر الدعوة فهو أكثر شمولاً، فحين يقول القرآن (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم..) فهو يقول بأن الأنبياء لم يكونوا ملائكة أو جناً، وما هم إلا رجال مثل يوسف أو محمد يعيشون ويقاومون الظلم ويضعفون أحياناً لكنهم يثابرون على دعوتهم حتى ينتصروا، وما طلب الآيات أو المعجزات إلا جهل (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية) «البقرة 118»، (هل ينظرون إلا أن

يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر «البقرة 200). وتتابع الآيات الجدل المحتدم بين محمد وأعدائه في كثير من السور القرآنية، حيث يتضح حجم المقاومة المكية في رفض الدعوة الإسلامية (ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ـ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون ـ ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون) «الأنعام 9,8,7». . (حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين) الأنعام 25». وفي الحقيقة لم تكن مقاومة قريش لمحمد بسبب أن هذه مجرد أساطير للأولين،. فمكة نفسها كانت تعيش بالأساطير، ولا يمكن تخيل أهلها الوثنيين أكثر عقلانية من الإسلام، فقد كانت لهم أساطيرهم واعتقاداتهم وكان لهم إيمان بالجن والملائكة والغيب أيضاً، ولكن في حدود الوثنية والوساطة أو الشرك بين آلهتهم والله الواحد، فإن كان الأمر كذلك، فلم كانت المقاومة المكية ناجحة إلى الحد الذي جعل محمداً يدعو في مكة أكثر من عشر سنوات أو ثلاث عشرة سنة ولم يتبعه أكثر من تسعين شخصاً؟. لقد أجبنا عن هذا السؤال في كتابنا «جذور القوة الإسلامية» تفصيلاً، ونحب أن نشير باختصار إلى تحليلنا فنقول ان دعوة محمد في البداية كانت نقضاً أو نفياً لما نام عليه العرب آلاف السنين ولا تكفي دعوة ما ـ أياً كانت ـ أن تغير عقائد الناس هكذا ببساطة خصوصاً وأنها بدأت في مكة صرح الوثنية والمستفيد الأكبر من تجمع الآلهة حول الكعبة، وهنا لا يكون الإسلام مجرد دعوة في مواجهة دعوة فقط، وإنما يصبح هدماً لمصالح، وضرباً لفئات وطبقات متنوعة كانت ترتبط بالوثنية ارتباطاً مباشراً، بدءاً بالأرستقراطية المكية وانتهاءً بالتجار الصغار وأصحاب الحرف البسيطة الذين مارسوا مهنة أو أخرى على هامش الحياة التجارية المنتعشة في هذا المركز الوثني الكبير، ولقد كان القرآن واعياً بهذا الأمر عندما قال (إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً)، فإن كان الوضع هو ذاك بالنسبة لمكة فلا يمكن أن يؤمل من بقية العرب خارجها أفضل من أهلها. ولكن ما الذي غير الحسابات بعد الهجرة؟! تتوالى الأسئلة، ولكي لا نبتعد عن موضوعنا يفضل الرجوع إلى التفاصيل في الكتاب المذكور.

نعود الآن ونضيف بأن عمومية النص القرآني ستجعله مفتوحاً بشكل دائم لكل أسئلة ما بين السطور وللخيال والاجتهاد. وعمومية الغرض أو الغاية من النص (الدعوة الإسلامية هنا) ستجعله حافزاً أيضاً للبحث عن تلك الغاية وراء الموقف والأحداث المتوالية أو حتى وراء تتابع الجمل وفك رموز الكلمات.

نخلص من تحليلنا للقصة، إلى أن لها جانبين ديني ودنيوي.

الجانب الديني/ يوسف في القصة القرآنية نبي يوحى إليه، ورحلته من الجب إلى السلطة هي صعود نبوة في كل خطوة من خطواتها، بدءاً بحلمه وإخباره إياه وظلم إخوته له، كان الطريق المقدر المؤدي به إلى خلاص بني إسرائيل، فرغم أنه يُظلم إلا أنه يعفو، ورغم القسوة يرحم. قاده ظلم امرأة سيده إلى السجن ومن السجن إلى بيت الملك. كانت تحاول معه وكان يعف، وكان تبريئها ليوسف خلاصاً لها من خطيئتها (ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب وان الله لا يهدي كيد الخائنين «52»). يوسف في القرآن لم يكن مخلّصاً لبني قومه فقط، بل كان خلاصاً للمصريين أيضاً، وهو في القرآن مسلم مرتبط بالله الواحد، وهو في القرآن غير مشرك، وهو إيحاء للمشركين بنبوة محمد أيضاً تضميناً وتصريحاً.

يوسف في القصة الكتابية هو أب من آباء بني إسرائيل أكثر منه نبي، ورغم وجود كل العناصر الدينية في الأسطورة اليهودية، إلا أنها مشبعة أكثر بروح كهنوتية، ملوثة بتصرفات غير نبوية.

القصة في القرآن دعوة لمشركي مكة للإيمان بنبوة محمد عبر نبوة يوسف، بينما هي في التوراة مجرد تسجيل لتاريخ أحد آباء اليهود وأول حضور لهم في مصر من خلال يوسف. والقصة في القرآن مركزة كأنها تسجيل للحظة، بينما تبدو في التوراة نوعاً من التاريخ. وهي في القرآن لا يهمها التاريخ، تاريخ بني إسرائيل بقدر ما يهمها الهدف الذي جاءت من أجله وهو دعم الدعوة الجديدة بجدلها المكي في مواجهة قريش وأوثانها.

الجانب الدنيوي/ هو في القرآن تأييد للحكمة النبوية عبر إيحاء الله له بالحلم، بينما هو في العهد القديم مجرد خادم لفرعون وكهنته، لا من أجل عيون فرعون وإنما من أجل مستقبل بني إسرائيل في مصر، ورغم ذلك لا تنسى القصة دفن يعقوب في موطنه الأصلي، فولاؤهم الرمزي ليس للوطن الجديد الذي احتضنهم وأشبعهم بعد جوع، وآواهم بعد تشرد، إنما ولاؤهم يظل قائماً ـ ومستمراً عبر الأيام ـ لأسطورة العودة المتكررة.

يوسف في القرآن عادل لا يظلم، لا يسرق الأموال ولا الزروع ولا الحصاد ولا البشر، وهو في التوراة ملوث بالنموذج اليهودي، وكأنه يرسم الطريق لكل الآتين بعده قائلاً (اتبعوا هذا الطريق لتحافظوا على نوعكم بني إسرائيل رغم العواصف) وهي دلالة رمزية عن روح يهودية كانت قد سادت زمن السبي البابلي وانتقلت عبر العصور إلى عقول

الكهنة قصصاً وأساطير، فإن كانوا هم كذلك، فلِمَ لا يكون كل أنبيائهم وآبائهم السابقين لهم مثلهم؟!.

القصة القرآنية تقول (بعد أن وضع يوسف خطته لإنقاذ مصر من المجاعة كان عليه أن يخلص نفسه من التهمة الملصقة به زوراً، وبدلاً من قول يوسف «اسألوا امرأة العزيز» قال للرسول الذي جاءه في السجن «ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة اللاتي قطعن أيديهن ذهولاً واشتهاءً له» وهي تعبير عن شهادة موثوق بها، لأن نساء عديدات سقطن في الشهوة وقطعن أيديهن تقطيعاً في عز النهار أمام بعضهن البعض، فما بال الأمر إن تعلق بامرأة واحدة اختلت به؟!.. إن الأمر ليس بيديه، إنما بيد الطرف الآخر حيث ترقد الخطيئة. إن دعوة امرأة العزيز لصديقاتها كانت إيحاءً وتبريراً، كانت إيحاءً لهن بأنها لم تخطيء حينما راودت يوسف عن نفسه، ولسان حالها يقول «ها هو أمامكم. ماذا أراكن فاعلات؟!» لقد قطعن أيديهن. «إنَّ الأمر فوق إرادتي». وهي بذلك تبرر خطيئتها أيضاً، تبررها أمامهن بالخطيئة الكامنة في أعماقهن باشتهاء يوسف، لأن تقطيع الأيدي ليس مجرد تقطيع، وإنما هو خطيئة كانت على وشك التفجر.. العيب إذن ليس في يوسف «قلن حاشا لله ما علمنا عليه من سوء». والثمن الذي قبضه يوسف من تقريره الحكيم أو من رؤياه هو براءته وخروجه من السجن لإنقاذ كل المصريين، بينما في أعماق القصة التوراتية هو خروج من السجن لجعل المصريين عبيداً لفرعون ولتوطيد بني جلدته على حساب العرق المصري.

* * *

يحسن بنا أن نشير إلى أن «مالك بن نبي» قد قرأ قصة يوسف قراءة مقارنة (*)، وهو يرى أن «رواية القرآن تنغمر باستمرار في مناخ روحاني نشعر به في مواقف وكلام الشخصيات التي تحرك المشهد القرآني فهناك قدر كبير من حرارة الروح في كلمات يعقوب ومشاعره في القرآن، فهو نبي أكثر منه أباً... وفي السجن يتحدث يوسف بلغة روحية محلقة سواء مع صاحبيه أم مع السجان، فهو يتحدث كنبي يؤدي رسالته إلى كل نفس يرجو خلاصها».

«وفي مقابل ذلك نجد الرواية الكتابية تبالغ بعض الشيء في وصف الشخصيات

(*) بعد أن انتهيت من كتابة تلك القراءة المقارنة عن قصة يوسف، وقع في أيدينا كتاب **الظاهرة القرآنية** لمالك بن نبي. ترجمة عبد الصبور شاهين. مكتبة دار العروبة ط 2 1961 م، وهو يقوم أيضاً بقراءة مقارنة من ص 240 - 308.

المصرية ـ الوثنية بالطبع ـ بأوصاف عبرانية، فالسجان يتحدث كموحد، وفي القسم الخاص بتعبير الرؤ يا في القصة يرتسم رمز المجاعة في صورة أقل إجادة، فعبارة التوراة «فابتلعت السنابل الجياد» أما في الرواية القرآنية فإنها تعقبها فحسب. وفي الرواية الكتابية أخطاء تاريخية تثبت صفة «الوضع التاريخي» للفقرة التي نناقشها، فمثلاً فقرة «لأن المصريين لا يجوز لهم أن يأكلوا مع العبرانيين لأنه رجس عند المصريين (الأصحاح 23/43) يمكننا التأكيد بأنها من وضع النساخ الميالين إلى أن يذكروا فترة المحن التي أصابت بني إسرائيل في مصر وهي بعد زمن يوسف».

«وفي رواية التوراة استخدم إخوة يوسف في سفرهم «الحمير» بدلاً من «العير» في رواية القرآن، على حين أن استخدام الحمير لا يمكن أن يتسنى للعبرانيين إلا بعد استقرارهم في وادي النيل، بعدما صاروا حضريين، إذ أن الحمار حيوان حضري عاجز في كل حالة أن يجتاز مسافات صحراوية شاسعة لكي يجيء من فلسطين، وفضلاً عن ذلك فإن ذرية إبراهيم ويوسف كانوا يعيشون في حالة الرعاة الرحل، رعاة المواشي والأغنام. . »[41].

ثم ينتقل إلى المناقشة النقدية للقصة، وينفي نفياً قاطعاً إفتراض/

1 ـ أن النبي قد تشبع ـ دون علم ـ بالفكرة التوحيدية التي ربما تمثلها لا شعورياً في عبقريته الخاصة، كيما يفيضها بعد ذلك في آيات القرآن.

2 ـ أن النبي قد تعلم الكتب المقدسة اليهودية المسيحية تعلماً مباشراً وشعورياً، لكي يستخدم ذلك فيما بعد في بناء القرآن[42].

وينطلق بعد ذلك مباشرة في دحض فكرة وجود تأثير يهودي مسيحي في الوسط الجاهلي، ومن ثم فلا وجود لأي تأثير قد برز في الظاهرة القرآنية، ولذا فالقرآن بدءاً ونهاية موحى من عند الله، وليس له أية قاعدة خفية أو بينة في ثقافات العرب قبل الإسلام (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين) «هود 49».

لسنا هنا بالطبع في موقع مناقشة منهج «مالك بن نبي» في عرضه لقصة يوسف، إلا

(41) المرجع نفسه ص 293,292 .

(42) المرجع السابق نفسه ص 295.

أن السمة الواضحة التي يمكن أن نشير إليها هو عدم التحرز عند إطلاق الأحكام المطلقة، فرغم أنه يقول مثلاً «والوثائق المخطوطة عن العصر الجاهلي نادرة، فإن ثروته الفكرية وأدبه الشعبي لم يحفظا إلا بطريق الرواية المشافهة، ذلك الطريق الذي أوصل جوهر التراث إلى عصور الأدب والعلم الإسلامية». يرى باستحالة ـ وكرر هذه الكلمة أكثر من مرة!! ـ وجود تأثيرات وحدانية على العرب قبل الإسلام. وذلك لأن القرآن يعتبر حجة مخطوطة ذات وثاقة تاريخية لا تقبل الجدل عن العصر الجاهلي». وهذه الوثيقة «تؤكد مرات كثيرة أن لا وجود لأي تأثير ديني في العصر الجاهلي»(43).

إبن نبي يعتبر القرآن هنا وثيقة تاريخية، بمعنى آخر كأنه كتاب في التاريخ أو البحث التاريخي أو الاجتماعي عن مسألة الوحدانية في العصر الجاهلي، وما دامت الوثائق الأخرى نادرة أو منعدمة، فمعنى ذلك ـ في منظوره ـ أنه من الاستحالة وجود أي تأثير وحداني «كتابي» على العرب في الجاهلية.

فرغم أن القرآن الكريم يعتبر وثيقة مهمة جداً في كشف أبعاد الحياة الجاهلية، إلا أنه لا يعتبر مجرد وثيقة تاريخية تسجيلية، وإنما هو كتاب إرشادي عام قد أشار لبعض مظاهر الحياة الجاهلية ولم يؤرخ لها تفصيلياً أو يعرضها من جميع جوانبها، وأحياناً، بل كثيراً ما تكون الإشارات غير مباشرة تستنتج فقط من ثنايا النصوص أو ترد في معرض شرح الآيات.

أمر آخر هو أن أغلب الروايات التي وصلت حول هذا الأمر كانت تؤكد وجود اليهودية والنصرانية كدعوتي توحيد، والحنفاء والصابئة كصبغة رافضة للوثنية وذلك لمدة طويلة بين العرب في شبه الجزيرة العربية، بل ان القرآن نفسه قد ذكر ذلك كثيراً وفي آيات متنوعة. كذلك لا يمكن تخيل أن العرب، وخصوصاً أهل مكة الذين جابوا البلاد القريبة والبعيدة من أجل التجارة لم يقابلوا رهباناً وأديرة وكنائس ومعابد وديانات متنوعة، بل قد ذكر في كثير من الروايات أن صور العذراء والمسيح كانت تجاور التماثيل والأصنام وصور الملائكة(44).

فإن لم تكن هناك وثيقة تاريخية باقية من العصر الجاهلي، وذلك باعتبار أنه لم يكن

(43) المرجع السابق نفسه ص 297,296.

(44) أنظر جواد علي. تاريخ العرب في الاسلام. ص 58. أنظر أيضاً طه حسين في الشعر الجاهلي ص 147

«.. تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانتهى العرب إلى إحدى هاتين الديانتين في أغلب الظن..».

عصر كتابة بالنسبة لهم، فليس معنى ذلك نفي مسألة التفاعل بين الديانات المختلفة الموجودة قبل الإسلام، فتأخذ الوثنية بعضاً من ملامحها وتأخذ هي من الوثنية ملامح أخرى، وإلا معنى ذلك أننا سننساق في اتجاه ضد طبيعة الأشياء.

ثم إن القرآن الكريم نفسه لم ينف هذا الأمر، ليس بحكم نصوصه فقط، بل وأيضاً بحكم المعارك والجدل الدائر بين الإسلام في لحظة صعوده وبين اليهود والنصرانيين المتواجدين بقوة في ساحة الصراع.

* * *

الدلالات النفسية

لا نريد أن نبحث في هذه القصة عن وجه تاريخي، لأن لعملية التأريخ شروطاً ومناهج تختلف كلياً عن شروط القصص الديني، ولكن ما أكثر أن تجد من دلالات نفسية داخل هذه القصة المشهورة، ولا نريد أن نتحدث عن الدلالات النفسية الذاتية لأبطالها، بقدر ما نتحدث عن دلالات كلية في العلاقات الرمزية القائمة بين أشخاصها.

لقد أشرنا ضمناً إلى الإيحاءات النفسية للغة القص القرآني، أو للغة القص التوراتي، ويمكن أن تجد هذه الإشارات مبثوثة هنا أو مبثوثة هناك.

وما نفعله هنا، قام به «فرويد» منذ ما يقارب القرن من الزمن، وهو يضع يديه على السيكولوجية الجماعية للشعوب سواء في تناوله للقصص التوراتي أو في تحليله النفسي لتطور الشعوب، وفي ربطه بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس التحليلي لقصة موسى، الذي يعتبره مصرياً وليس إسرائيلياً، أو في عمله في الخط نفسه على الشعوب البدائية في كتابه الشهير «الطوطم والتابو».

أما قصة يوسف فتتعلق بالدين اليهودي، أي في مرحلة أكثر تقدماً من مراحل الإعتقاد البشري.

ومع هذا فقد تبقى جذور عقائد قديمة في الديانات الجديدة، وقد تتشوه المعاني وتنحرف الدلالات لتأخذ أشكالاً مغايرة. ففي قصة يوسف صراع بين أبناء كثيرين مع أب مهددة حظوتهم لديه، في انتقالها لأخ صغير من امرأة أخرى، كان أثيراً إلى قلب يعقوب، وبدلاً من أن يقتلوا الأب، حاولوا قتل الأخ أو ظنوا أنهم قتلوه، وإن كان النص القرآني أو التوراتي قد تضمن كرهاً كامناً خفياً غير ظاهر بين الأب وأبنائه (.. يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً..). إنه ظن بالكيد مؤكد ومؤسس على خبرة سابقة، اتضح عندما (حلم يوسف حلماً وأخبر إخوته.. فازدادوا أيضاً بغضاً له..) فإن

بحثنا عن حالة نفور بين أب كقائد عشيرة وبين أبناء، سنجد محاولة موجهة للأخ بدلاً من الأب، وفي هذا الاتجاه تبدل أو إبدال موح قد يطرح تساؤلاً/ هل هناك دليل على أن قتل الأخ قد يعني في معناه البعيد قتل الأب؟ إنَّ إبدال حالة الكره إلى صبي صغير، يتعلق بالأب، ذلك الذي أعطى عواطفه للأخ ومنع عواطفه عن الكبار، وبدلاً من أن يقتلوا الأب المالك لهذه العواطف، أزاحوا الأخ المستحوذ عليها، أي قتلوه فرضياً، قتلوا الأب متجسداً في يوسف. إنَّ إحياء القصة ليوسف ـ إخراجه من البئر ـ بعد موته الرمزي، هو حالة تكفيرية، بعودة الحياة للأب الذي مات كمداً على حبيبه، بل عودة بصَره بعد شمه لثوب يوسف وقوله بأن في الثوب رياح يوسف وعودته للإبصار تعني عودته للدنيا، بعد أن حرمه الأبناء من حبيبه، وقد كانوا قد عاقبوه في صغيره الذي أكله الذئب. ذروة التكفير تبدو في إعلاء يوسف لمرتبة توازي مرتبة الأب الأصل مرتبة النبوة، بل ويصبح أباً فعلياً لبني إسرائيل في مصر.

أما تحريمات سفاح القربى وأكل بعض الحيوانات، فكانت قد تأسست منذ عهد بعيد، وتحتاج دراسة في العقائد القديمة في هذه المنطقة، أو في بلاد ما بين النهرين.

يعلو يوسف، ويعلو بنو يعقوب من بعده، والعلو انتقال لمنزلة النبوة، أي المنزلة الوسيطة بين الله وبين البشر فبعد أن كان الآباء أو الأجداد يُعبدون قديماً، فإنهم نزلوا مرتبة في ظهور الأديان وأخذوا موقعاً وسطاً بين الأبناء والآلهة، ويتحول يوسف إلى رمز لإعلاء كل يهودي، رمزاً لكل أبناء يعقوب، رمزاً وأباً. فهو بإمكاناته الوسطية بين الشعب وبين الآلهة، حل أيضاً محل الأب، الذي يبدو في القصة مجرد أب، وفي القصة القرآنية نبي.

وترمز القصة بوضوح أيضاً إلى وساطة يوسف بين الفرعون (الإله) وبين الشعب، فبدونه (لا يرفع إنسان يده ولا رجله في كل أرض مصر). ولم ينس (الإله المصري) أن يقول ليوسف «أنا فرعون».

هنا تتغير القصة وتبقى جذور متشابهة وإحلالات قد ترتبط بتقدم البشرية من الطوطمية للأسطورية للدين. وبالتالي تنحرف البقايا القديمة ولا تعود كما كانت هي هي، لتأخذ مواقع مغايرة، لكنها تؤدي دلالات قديمة في عمق الدلالات الجديدة التي أرادتها الحالة المختلفة.

السؤال الآن: أليست تحليلات فرويد حول القصص البدائي مجرد فرضيات لا أكثر؟!. ونجيب: بلى. الأمر افتراضي، ولكنه انبنى على آثار الشعوب البدائية والتي ما زال بعضها قائماً.

القسم الثاني

المرونة والتآثر في النص الديني

لقد أشرنا إلى طبيعة البنية اللغوية للنص القرآني، وإلى طبيعة بنية الموضوعات القرآنية في أماكن متعددة من هذا الكتاب، وقلنا إن البنيتين كلتيهما مفتوحتان غير منغلقتين. ولعل اتساع حدود التأويل ما هو إلا انعكاس للأولى، وانطلاق الاجتهاد تعبير عن الثانية، وإن كان الموقف (المحافظ) قد حاول إغلاق الدائرتين بإحكام وصل حد اختلاق ووضع الأحاديث النبوية، لكي تضع للنص القرآني مفاتيح جاهزة لتفسيره وتأويله. وهو أمر ليس غريباً على كل المواقف في التاريخ، فما ان تبدأ فكرة ثورية في السيادة حتى يتلقفها من يستطيع أن يؤطرها ويجمدها ويجعلها تقف في مهب الريح تبعاً لعوامل إجتماعية أو سياسية أو مصلحية، فتبدو الفكرة جامدة لا تتطور، وتبدو متراجعة إلى الوراء ـ لا شك أن الزمن يتجاوز كل الأفكار، فما يكون متقدماً في عصر يغدو متخلفاً في عصر آخر، وما هو نقدي في زمن يبدو محافظاً في زمن آخر، فليست هناك فكرة واحدة صالحة لكل العصور.

نحن هنا نعالج أمراً آخر قد يمس هذه الحقيقة بقوة أو قد يقترب منها، لكننا نتحدث عن بنية منفتحة على جميع الأسئلة وان إجاباتها لم تكن أبداً جاهزة إلا في حدود المباشرة الإجرائية، وخلف تلك الإجابات التنفيذية كانت ترقد أسئلة ربما لم تخطر ببال أحد حينذاك. وربما تكون تلك الحرية في السؤال ثم الحرية في استنباط الإجابات هي التي جعلت البعض يتعسف في رؤيته الذاتية الموازية لتلك الحرية، اعتقاداً منه بأن ذلك نقص يجب سده، أو فراغ يجب ملؤه، أو خلل يجب إصلاحه، أو في أحسن الأحوال يجب فهمه بطريقة أخرى: أي بتأويله.

لقد ارتبطت بنية اللغة ببنية الموضوع، حيث لا يمكن فصلهما إلا تعسفاً. وارتبطت بنية الموضوع بالتغيرات أو التحولات التي كانت قائمة على قدم وساق خلال عمر الدعوة الإسلامية في حياة النبي، وخصوصاً بعد الهجرة. تلك التحولات الهائلة نسبياً، كانت منفتحة دائماً على تبدلات جديدة. فمن مجموعة صغيرة، مطاردة، إلى هيئة إسلامية، إلى جيش يخوض معارك يومية في صحراء يجب أن يخضعها، وقلْب موازين كثيرة كانت القبائل العربية قد اعتادتها منذ

آلاف السنين، فما كان يمكن، ولا يجوز لأحد أن يتصور أن النصوص المواكبة لتلك التحولات ستأتي جاهزة مرة واحدة ثم تكون مغلقة على لحظة بعينها، وإلا لما حدث الانتصار الباهر بإخضاع القبائل وتكوين أساس لدولة مركزية على أنقاض العشائر المتناثرة هنا وهناك، بما تعنيه كلمة دولة من جيش وعتاد وقوانين وطرق تجارة وهيكل اقتصادي واحد و (سلطة) سياسية واحدة، وقفزات مركّبة بحكم تسارع الأحداث واندلاع الصراع بلا توقف في فترة قصيرة جداً إذا قيست بعمر التاريخ.

ظل الانفتاح مستمراً، وسيظل هكذا طالما كانت أزمة الصعود عالقة بالمجتمع الإسلامي حتى استقرار الإمبراطورية ثم رسوخ المفاهيم وبداية الانهيار للحضارة الإسلامية الذي صحبه إغلاق الاجتهاد وحرفية الموروث وقطعيته، ظناً بأن ذلك سينقذ السفينة من الغرق، أو خوفاً من الجديد الذي يحمل في طياته هدماً لذلك البناء الذي بدا ضعيفاً. فبدلاً من المواجهة، انزوى الضعيف يضع السور العالي وراء الآخر، والحدود وراء الأخرى، ويغلق أي إمكانية للجدل خوفاً من الوافد المتلمظ. . إنها طبيعة الانهيارات لا شك، فزمن السقوط لا يمتلك أية مرونة في التعامل مع الأزمة، وزمن الصعود، تصلب الأزمات طوله وتقويه وتجعله أكثر مرونة في المواجهة. المرونة التي بدت ليس في هيكل الموضوع فقط، بل في تغيره أو في تطوره، وذلك في ما عرف (بالناسخ والمنسوخ)الذي جاء استجابة لأزمة صعود المد الإسلامي أيام الرسول، رغم أن البعض اعتبره عبئاً على النص الإلهي، فحاول بكل الطرق أن يسلبه جوهره بعملية التأويل وثني ذراع الآيات والأحاديث والمواقف. اشترك في ذلك القدماء مع المحدثين، وهم في ذلك يقومون بعمليتين متناقضتين:

فمن يظن بأن العصمة الإلهية لا تقبل «بالناسخ والمنسوخ»، لأنه «لا تبديل لكلمات الله»، ومن ثم نكون فقط قد أخطأنا الفهم وعلينا أن نفهم الأمر بطريقة أخرى لكي لا نقع في فخ النسخ، يحاول أن يجمد النص عند تأويل محدد، لا يتعالى فقط على لحظته التاريخية، بل ويتعالى على فهم الرسول لذلك النص لحظة نزوله عليه، وإن لم يقل هذا صراحة، يقله ضمناً. ومن هنا يغلق الباب على شكل محدد من المفاهيم، قد تتعدد التأويلات، ولكن لكل تأويل في حد ذاته دائرته المغلقة على تصور متعال على لحظة النص وعلى شخص النبي.

ومن يظن بأن نسخ بعض الأحكام بأحكام مختلفة (متطورة أو مناقضة) هو أمر مُختلَف عليه وبلا اتفاق، نظراً لتباين وجهات النظر حول موقف الرسول نفسه، أو رأي الصحابة أو تأويل البعض، وبالتالي فهو يمتلك شرعية في أن يقبل حكماً أو آخر قيل عنه بأنه نسخ، وشرعيته قد تكون مستمدة من منهجه في التحليل، وهو هنا يفتح الباب لا على نمط محدد من المفاهيم، وإنما على (اللانمط) متيحاً لأي منهج كان شرعية أن يقبل أو يرفض، وهو في الحقيقة بدلاً من

أن يعتمد على (انفتاح) النص فقط، يهدمه ويجعله عرضة لهوة (اللا تاريخية) وهي هوة (أدلجة) لا تختلف عن الذين يغلقون الدائرة في شيء إلا في طبيعة الأداة ونتائج عملها.

نحن لا نتحدث بالطبع عن انفتاح مطلق، وإلا نكون قد تجاوزنا طبيعة العلم ودخلنا في محيط الأهواء أو الأيديولوجيا، لكنه انفتاح نسبي، تنبع نسبيته من الظروف التي أتى فيها النص الديني (قرآناً نزل أو حديثاً جاء)، وهي ظروف نواة كان الرسول قد شكلها في شبه جزيرة العرب، وشبه الجزيرة العربية محيط لا شك ضيق الآن بالنسبة لاتساع رقعة الإسلام، والإسلام نفسه - رغم عالمية دعوته - نسبي بحكم أن العقائد البشرية شديدة التنوع.

ترتبط نسبية الانفتاح بحجم التغيرات الكبيرة، ولا يمكن أن تتجاوز تلك العلاقة الحركية القائمة بين حدث وآخر، أو بين تغير وآخر. فإن رأينا تلك التغيرات الآن، فنحن لا نراها تغيرات قائمة أو تحولات تجري في عصرنا الآن، وإنما هي تحولات حدثت في عصرها ونستطيع أن نرصدها من خارج زمانها الخاص، ونستطيع أن نضعها في سياقها التاريخي، وهي من هذه النقطة بالذات ليست مطلقة بلا حدود.

ولكن، رغم أن الانفتاح هو ابن عصره، إلا أنه يحمل صفة من صفات الاستمرار بحكم أن المنفتح قابل للإضافة والأخذ والعطاء. لكن إلى أي مدى تتوقف تلك التركيبة (المنفتحة) عن امتلاك صفتها الأساسية؟! أي متى بالضبط تتحول البنية التي كانت منفتحة إلى بنية مغلقة؟!.

المجتهدون في كل عصر ومن كل اتجاه، لا يغلقونها بحكم أن العقائد الدينية أمر يتجاوز التاريخ ويعبر الأزمنة، والمحافظون يغلقون الباب أو هم أغلقوه وانتهى الأمر.

فما رأي العلم؟

باختصار، تتوقف البنية المنفتحة عن انفتاحها عندما تتوقف عن التفاعل أو الأخذ من الجديد، وعندما تقف أيضاً حجر عثرة في وجه التطور، أي عندما لا تستطيع طرح أسئلة جديدة، أو عندما لا تقبل أي أسئلة جديدة، أو عندما لا تستطيع تقديم أي إجابات مواكبة لأسئلة الزمن الآخر، أي في زمن غير زمنها. فهل معنى ذلك أنها تموت حينذاك؟. نعتقد بأنها لا تموت، بل إنها تتحول في اجتهاد المجتهدين وانغلاق المحافظين وفي رموز ومشاعر وبناءات ثقافية واجتماعية وإنسانية، وهي صفة من صفات كل شيء في الطبيعة، فكل مادة تتحول إلى شكل آخر لأن المادة لا تفنى أو تذهب إلى العدم.

هكذا يستفيد العلم من أساطير الشعوب، وهو يبحث في دلالاتها النفسية والوجودية والاجتماعية والتاريخية، فهو يتعامل معها باعتبارها أساطير، بينما الذين عاشوها ويعيشونها يتعاملون معها باعتبار حقيقتها ويقينيتها التاريخية التي لا تقبل الشك.

مثال تطبيقي:

في هذا المثل، سنعبر عرضياً من آية لأخرى ومن سورة لسورة، لنبين إلى أي حد كانت تقوم التحولات بفعلها في النص تأثراً وتفاعلاً. فرغم أنه لم تكن بمكة حكومة مركزية ولا ملك ولا تاج ولا عرش ولا رئيس واحد ولا جيش ولا سجن ولا حاكم مدني أو عسكري، إلا أنها سادت جزيرة العرب بحكم التحكم في الحاجات الاقتصادية والدينية للقبائل العربية. ومع اتساع التجارة، اتسعت الحرية الدينية متعددة الأوجه، فبجانب الآلهة الوثنية في الكعبة، انزرعت تماثيل المسيح والعذراء، وكان لليهود مدارس خاصة بهم، ووجد الأحناف الذين لم يدخلوا يهودية أو نصرانية ولم يقبلوا الأوثان[1]، ورغم أن الحياة الوثنية كانت هي الغالبة على الفكر الديني لمعظم القبائل العربية في بلاد الحجاز، إلا أن الحرية الدينية التي أتاحتها الكعبة كانت ضرورية لاستقرار الحياة التجارية لأهل مكة. وكانت الوثنية المتطورة وسيلة جذب للقبائل إلى الأسواق، ولذا تكدس في الكعبة وحدها أكثر من 360 إلهاً وصنماً وصور المسيح والعذراء والأنبياء والملائكة كما تذكر الروايات. ولما أصبحت كل آلهة القبائل حول الكعبة، لم لا يحج إليها العرب في موسم التجارة الكبير؟

هنا يوظف الدين لمصلحة السيادة المكية على جزيرة العرب، لكن دخول محمد كان من خارج الهيئة الدينية المكية ونقضاً لها، وفي نفس الوقت كان مطالباً بحق إلهه الواحد في الكعبة - البيت، ولأن حق الإله الواحد حق مطلق، فهو نفي لكل الآلهة المحتلة للبيت، فالنبي لم يملك حينذاك إلا أن يدعو بالإقناع والحوار، طارحاً تلك الدعوة في ظل معنى أكده باستمرار «ما أنا إلا بشير هذه الأمة» (ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون) «آل عمران 128» (أم يقولون افتراه قل ان افتريته فعليَّ إجرامي وأنا بريء مما تجرمون) «هود 35»، (كتاب أنزل عليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين) «الأعراف 2». هكذا كانت الدعوة في بداياتها اختباراً لصلابة الجدار الفكري والقيمي الذي ساد جزيرة العرب لعدة قرون، وهي توظيف للحرية الدينية. فإن كان العرب جميعاً نصيبهم داخل البيت، فلم لا يكون لإله محمد نصيبه أيضاً؟. لكن إله محمد كان يطرح في عمق دعوته احتمالية الصراع لإحلال الواحدية مكان التعددية. أي أنه كان صراعاً كامناً ينتظر فرصة التفجر.. (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك أن أتبع ما يوحى إليّ..) «الأنعام»، فترد قريش بلغة السيادة: (إذ قالوا ما

---

(1) أنظر في ذلك جواد علي. تاريخ العرب في الاسلام. ص 58.

أنزل الله على بشر من شيء . .) «الأنعام 91». ويستعر الجدل بين المسيطر وبين الباحث عن موطيء ليسود، فالمسيطر لا يمكن أن تتغير عقائده لمجرد داع يدعو، بل إنَّ الدعوة الجديدة كانت ضرباً للتعددية، وبالتالي ضرباً لمصالح سادة مكة الاقتصادية، فيضيق صدر النبي من رفضهم وتعنتهم (فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنزاً أو جاء معه ملك إنما أنت منذر والله على كل شيء وكيل) «هود». وينقلب الأمر بانتقال المجموعة الإسلامية الأولى من مكة إلى المدينة، فينظر الرسول إلى مكة بعد قرابة ثلاثة عشر عاماً من خارج سورها الحديدي ويكتشف ثغراته. تحين ساعتها فرصة التفجر الكامنة التي انتظرت طويلاً قبل أن تتفتق على هيئة الجهاد أو (الكفاح المسلح) إن جاز التعبير. (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين).

بقتالهم تتحقق أهداف تبدو في ظاهرها انتقامية للاضطهاد الذي عاناه المسلمون، وللطرد خارج وطنهم وتتمثل في هزيمتهم كمشركين، وستشفى الصدور المسلمة من المرارة والغضب الذي انطوت عليه تجاه مضطهدهم. هذا إن أخذنا وحدات النص تتابعاً، فسيبدو التتابع عملاً تفريغياً بالمعنى النفسي، فشفاء النفس هو نهاية التفريغ الذي يحدث بعد ثورة غضب، ووسيلته القتال الذي يجعل الآخر (العدو) مهاناً ضعيفاً معذباً مهزوماً، وهو بالمعنى (الهيدروليكي) نقل من وعاء الأول إلى وعاء الآخر نفس المادة التي كانت تملؤه (الاهانة والعذاب والمطاردة)، لكنه ليس مجرد تفريغ فحسب، لأن التفريغ قد يحدث تجاه أي هدف، أي ليس من الضروري أن يوجه لمحدث أو مراكم آلية التفجر، لكنه تفريغ موجه يأخذ صبغة اقتصادية وأبعاداً انتقامية تجاه صانع محدداته النفسية.

نعود إلى موضوعنا فنقول بأن الصراع أخذ أبعاداً جديدة حيث يتم توظيف النص (للسياسة) ثم يتم توظيف السياسة لصالح النص، فالسيف قد بدا مسيطراً على مجرى الأحداث، لكنه كان قد أخضع الجدل أو النص لقوة تحكمه وتحدد مصيره (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون) بينما يقول في مكان آخر (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) (وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله . .)، لكنه قال أيضاً (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون). حقاً قال تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم . .)، وقال (ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين . .) لكنه قال أيضاً (فقاتلوهم أو يسلمون) وقال (فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان . .).

أترون معي اتساع حدود النص ومفاهيمه بين أمرين متعارضين كأمري السلم والحرب، لدرجة أن نصوصاً كهذه تجعل البعض يؤول الهزيمة (سلماً) بينما يجعلها البعض الآخر (خيانة)، وهذا ليس ذنب النص الذي جاء مواكباً لحركة تغيرات وشروط صراع استمر ما يقارب الثمانية أعوام صعوداً وهبوطاً، مداً وجزراً. فالجهاد كان وسيلة فرضت على المسلم لتحقيق حلم أو استراتيجية اكتملت ونضجت عبر سنوات طويلة من الجدل والكفاح والمناورة، وفي هذه الحالة لا بد أن يتناسب (التكتيك) والوسيلة مع الأهداف الكبرى، فإن كانت اللحظة تحتم المصالحة (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) وإن كانت اللحظة تحتم الانقضاض (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون) لأن شروط السلم هي شروط المنتصر فقط، أما ما عدا ذلك (فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان..)

هكذا بدا النص مرناً، ولكنه رغم ذلك مرتبط بشروط لحظته وبأسباب نزوله وإن كان في عمومه يحمل إمكانية تأويلات بلا حدود، وهو ما يحدث فعلاً على أرض الواقع.

إنَّ المرونة لم تكن فقط في التعامل مع التغيرات الطارئة، بل كانت أيضاً مع ثوابت وعادات وعقائد وأعراف كانت قائمة وظلت قائمة، لكنها أخذت روحاً إسلامية، فليس كل قديم غير صالح دائماً، لأن من القديم ما يكون صالحاً للمستقبل وضرورياً له. هنا تأخذ المرونة اتجاهين، أحدهما في التعامل مع متغيرات الحاضر من أجل المستقبل، وثانيهما في التعامل مع الماضي من أجل الحاضر والمستقبل معاً.

من الماضي بقي «حج البيت وزيارته، والختان، والنكاح، وإيقاع الطلاق إذا كان ثلاثاً، وللزوج الرجعة في الواحدة والاثنتين، ودية النفس مائة من الإبل، وتفريق الفراش في وقت الحيض، والغسل من الجنابة، واتباع الحكم في المبال في الخنثى، وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصهر والنسب، وهذه أمور مشهورة عنهم، وكانوا مع ذلك يؤمنون بالملكين الكاتبين، قال الأعشى وهو جاهلي:

فلا تحسبني كافراً لك نعمة   على شاهدي يا شاهد الله فاشهد

ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب، قال زهير بن أبي سلمى وهو جاهلي لم يلحق بالإسلام، في قصيدته المشهورة التي تعد من السبع:

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر   ليوم الحساب أو يعجل فينقم

وكانوا يقولون في البلية وهي الناقة تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلف ولا تسقى حتى تموت، ان صاحبها يجيء يوم القيامة راكبها وإن لم يفعل أولياؤه ذلك بعده جاء حافياً راجلاً. . وكان رسول الله (ص) على دين قومه، يراد على ما كانوا عليه من الإيمان بالله والعمل بشرائعهم والختان والغسل والحج والمعرفة بالبعث والقيامة والجزاء، كان مع هذا لا يقرب الأوثان ولا يعيبها، وقال بغضت إليّ غير أنه كان لا يعرف فرائض الله تعالى والشرائع التي شرعها لعباده على لسانه حتى أوحي إليه. . . إن الإيمان هو الإقرار لأن آباءه الذين ماتوا على الكفر والشرك كانوا يعرفون الله تعالى ولا يؤمنون به ويحجون له ويتخذون آلهة من دونه يتقربون بها إليه تعالى وتقربهم فيما ذكروا منه ويتوقّون الظلم ويحذرون عواقبه ويتحالفون على أن لا نبغي على أحد ولا نظلم. . »[2].

لهذا عندما يقول تعالى (وكذلك أنزلناه حكماً عربياً) «الرعد 37»، (إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون) «يوسف 2»، (وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً. .) «طه 113»، (قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون. .) «الزمر 28»، (كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون) فصلت 3»، (وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً. .) «الشورى 7»، (وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا. .) «الأحقاف 12 ». . فإنه لا يقصد اللسان العربي فقط بل يقصد الأحكام العربية أيضاً.

مثال آخر:

عندما رسخ كهنة بني إسرائيل الشريعة اليهودية، كانت الشريعة جاهزة في (رؤوسهم) قبل أن تخرج في صحائف التوراة والأسفار اليهودية الأخرى باعتبارهم يقصون شرائع ملوكهم وآبائهم السابقين. بينما لم تكتمل الشريعة الإسلامية إلا بعد خطوات متوالية وتحولات متتابعة حتى قال القرآن (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) «المائدة 5»، فالقرآن الكريم نزل في غمرة الصراع آية آية كما أشرنا إلى ذلك في موقع آخر من هذا البحث. وسيكون من السهل جداً عند النظر في آيات الكتاب الوصول إلى هذه الحقيقة بكل بساطة، وهي حقيقة لا تمس حياة المسلمين وعلاقاتهم الاجتماعية فقط، وإنما تمس أيضاً الشرائع والفروض الرئيسة كالحج والصلاة والصيام والتحريمات والتحليلات.

سنورد نصاً لابن كثير[3] في تفسيره حول تطور فريضة الصيام حيث يقول في شرحه للآية

---

(2) ابن قتيبة. كتاب تأويل مختلف الحديث. دار الكتاب العربي. بيروت (د. ت) ص 75 - 77.

(3) تفسير ابن كثير 2/ 213, 214.

(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) (. . قد كان هذا في ابتداء الاسلام يصومون من كل شهر ثلاثة أيام ثم نسخ ذلك بصوم شهر رمضان، وقد روى أن الصيام كان أولاً كما كانت عليه الأمم من قبلنا، من كل شهر ثلاثة أيام «عن معاذ وابن مسعود وابن عباس وعطاء وقتادة والضحاك وابن مزاحم وزاد/ لم يزل هذا مشروعاً من زمان نوح إلى أن نسخ الله ذلك بصيام شهر رمضان. وقال عباد بن منصور عن الحسن البصري نعم والله لقد كتب الصيام على كل أمة قد خلت كما كتبه علينا شهراً كاملاً وأياماً معدودات عدداً معلوماً وروى عن السدي نحوه. وقال أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عمن حدثه عن ابن عمر قال/ أنزلت الآية كتب عليهم إذا صلى أحدهم العتمة ونام، حرم عليه الطعام والشراب والنساء إلى مثلها (الليل التالي)، وقال الإمام أحمد عن معاذ بن جبل قال/ أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال، وأحيل الصيام ثلاثة أحوال، فأما أحوال الصلاة: فإن النبي قدم المدينة وهو يصلي سبعة عشر شهراً إلى بيت المقدس ثم ان الله أنزل عليه «قد نرى تقلب وجهك في السماء. .» فوجهه إلى مكة ـ هذا حول[4].

قال. وكانوا يجتمعون للصلاة ويؤذن بها بعضهم بعضاً حتى نقسوا أو كادوا ينقسون، ثم ان رجلاً من الأنصار يقال له عبد الله بن يزيد بن عبد ربه أتى الرسول فقال: إني رأيت فيما يرى النائم ولو قلت اني لم أكن نائماً لصدقت، إذ رأيت شخصاً عليه ثوبان أخضران فاستقبل القبلة

(4) يقال بأن تغيير القبلة كان أول ناسخ في الاسلام. يقول تعالى في سورة البقرة 142, 143 «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب». . «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله. .»، ثم في الآية 149 «ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك. .» ثم يؤكد في الآية التالية «ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم»، يفسر الأخيرة محمد فريد وجدي 29/1 قائلاً «لتدفعوا حجة اليهود عليكم في قولهم ان التوراة قد نصت على أن نبي آخر الزمان قبلته الكعبة ومحمد يجحد ديننا ويتبعنا في قبلتنا ولتدفعوا حجة المشركين أيضاً في قولهم كيف يدعي محمد ملة ابراهيم ويخالف قبلته؟!» وهي هنا عودة للجذور العربية بعد الارتباط المؤقت بقبلة النصارى واليهود ببيت المقدس. ان خصوصية الدين الاسلامي تنبع من عربية طابعه، وارتباطه اللاواعي بشرائع ديانتي التوحيد قبله احتاج بعض الوقت ليأخذ روحه العربية بعد ذلك أو لينفصل كلياً عما سبقه من أحكام باعتبارها لا تلائم طبيعة الحياة الجديدة. وتحويل القبلة ما هو إلا رمز لتأكيد هوية الدين الجديد. وكذلك المحافظة على الحج وجعله ركناً أساسياً من أركان الاسلام ما هو إلا استجابة لتلك الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية. يقول تعالى في سورة الرعد 37 «وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ولئن اتبعت أهواءهم بعدما جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا واق».

فقال: الله أكبر الله أكبر حتى فرغ من الآذان، ثم أمهل ساعة ثم قال مثل الذي قال، غير أنه يزيد في ذلك (قد قامت الصلاة) (مرتين)، فقال الرسول (علمها بلالاً فيؤذن بها) قال وجاء عمر ابن الخطاب فقال: يا رسول الله قد كان بي مثل الذي طاف به غير أنه سبقني: **فهذان حالان**.

قال وكانوا يأتون الصلاة وقد سبقهم النبي ببعضها، فكان الرجل يشير إلى الرجل: إذن كم صلى؟ فيقول واحدة أو اثنتين، فيصليها، ثم يدخل مع القوم في صلاتهم، قال فجاء معاذ فقال: لا أجده على حال أبداً إلا كنت عليها ثم قضيت ما سبقني. قال فجاء وقد سبقه النبي ببعضها قال: فثبت معه فلما قضى الرسول قام فقضى فقال رسول الله «انه سن لكم معاذ فهكذا فاصنعوا». **فهذه ثلاثة أحوال**.

«أما أحوال الصيام: فإن الرسول قدم المدينة فجعل يصوم في كل شهر ثلاثة أيام وصام عاشوراء، ثم إن الله فرض عليه الصيام وأنزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام..) إلى قوله ـ (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) (فكان من شاء صام ومن شاء أطعم مسكيناً فأجزأ ذلك عنه، ثم ان الله أنزل الآية الأخرى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) ـ إلى قوله ـ (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فأثبت الله صيامه على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام ـ **فهذان حالان**.

قال: وكانوا يأكلون ويشربون ويأتون النساء ما لم يناموا فإذا ناموا امتنعوا، ثم ان رجلاً من الأنصار يقال له صرمة كان يعمل صائماً حتى أمسى فجاء إلى أهله، فصلى العشاء ثم نام، فلم يأكل ولم يشرب حتى أصبح، فأصبح صائماً فرآه النبي وقد جهد جهداً شديداً. وكان عمر قد أصاب من النساء بعد ما نام فأتى النبي فذكر له ذلك، فأنزل الله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ـ إلى قوله ـ ثم اتموا الصيام إلى الليل).

وقد أخرج البخاري عن عائشة أنها قالت: كان عاشوراء يصام فلما نزل فرض رمضان فكان من شاء صام ومن شاء أفطر ثم نزلت الآية التي بعدها فنسختها. قال ابن عباس: ليست منسوخة، وإنما هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما، فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً». [5].

ثم يخلص ابن كثير قائلاً «فحاصل الأمر أن النسخ ثابت في حق الصحيح المقيم بإيجاب الصيام لقوله «فمن شهد منكم الشهر فليصمه «وان الشيخ الهرم الذي لا يستطيع فله أن يفطر،

---

(5) ابن كثير 215/2.

وفيه قولان . لا يجب عليه إطعام لضعف سنه (الشافعي)، والثاني (أكثر العلماء): تجب الفدية فيه كل يوم»[6].

النصوص المذكورة والشروح بذاتها، واضحة ولا تحتاج لشرح، لكننا نود أن نطرح سؤالًا لم نجد له إجابة شافية في كل ما ترك لنا القدماء. إن كان الصيام قد كتب على المسلمين كما كتب على الذين من قبلهم من الأمم، فما الذي جعل الصيام يختلف من عقيدة لأخرى في مدته وطبيعة الطعام أيام الصيام؟! أو لماذا بالتحديد لم يتشابه الصيام المسيحي مثلاً مع الصيام الإسلامي؟!. فالمسيحي يصوم عن بعض الأطعمة ويتناول البعض الآخر، وهو يصوم عن الأطعمة (التي بها روح) أي حيوانية المنشأ مثل اللحوم والألبان والبيض، بينما يتناول الأطعمة النباتية ومشتقاتها فقط، هو صيام يقترب من صيام أو عادات بعض الهنود (النباتيين) الذين يعتمدون في غذائهم على الحياة النباتية ومشتقاتها، وهم لا يحرمون لحم البقر فقط على أنفسهم، بل يمتنعون عن أي نوع من اللحوم. بينما يصوم المسلم بعض الوقت (نصف اليوم نهاراً) ثم يفطر النصف الآخر (الليل) دون الامتناع عن نوع ما من أنواع الأطعمة المحللة له، وهو بهذا يبدل فقط آلية الامتناع عن المتع وخصوصاً متعة الطعام، أي أنه امتناع كامل أثناء اليقظة (النهار)، إزاء حرية مطلقة فترة السكون (الليل)، أي أن الامتناع ليس مطلقاً، كما ان الحرية ليست مطلقة أيضاً في هذا الشهر، وهو بهذا (امتناع)، و (لا امتناع) في نفس الوقت، عكس صيام المسيحي الذي هو امتناع دائم طوال فترة الصيام في حدود عدم الامتناع عن بعض الأطعمة، وكلا النوعين فيهما نوع من الحرمان المقصود، ولكل منهما رموزه الخاصة، فالنباتي يعتبر الحيوانات كائنات حية أو أرواحاً لا يجوز قبضها من أجل متعة مؤقتة، ولها رموز ودلالات اجتماعية واقتصادية أعمق من مجرد الاعتقاد، فالهندوسي يعتبر البقرة مثلاً أصل الزراعة ومصدراً للبركة، وبذبحها ستذبح النبتة أس حياة المجتمع الزراعي، ولكي يمتنع عن ذلك الفعل، كان من الضروري إضفاء القدسية عليها، لكي تعلو على يديه. ومن تقديسها امتدت يد الاحترام للحياة الحيوانية الأخرى في عرف (النباتيين) ومن هذا الاحترام أخذت شكل التحليل وشكل التحريم.

فما هي إذن رموز الصوم الاسلامي ودلالاته؟

نحن لا نتحدث هنا عن عبرته الدينية: «أما الصوم فإنه لي وأنا أجزي به»، ولا كما تحدث عنها البعض مجتهداً في تفسير آلية الحرمان وأغراضها. وإنما نحاول الإجابة عن السؤال الذي

---

(6) ابن كثير. المرجع نفسه. ن. ص.

طرحناه بحثاً عن الجذور الاجتماعية العميقة البعيدة الأغوار في الزمان لمثل هذا الشكل من الحرمان.

في المنطقة العربية وشبه الجزيرة على وجه الخصوص، كان من الصعب الاعتماد على الصيام (النباتي) كما في النمط المسيحي أو الهندي، وذلك لأن الإنتاج كان يعتمد في أساسه على الرعي، في أرض صحراوية قليلة الماء قليلة الكلأ، وبالطبع ارتبط النظام الغذائي بهذا النمط سواء لحوم الماعز وألبانها، وببنية زراعية فقيرة تعتمد على الشعير والتمور في أساسها، بل قد يكون ذلك سبباً في تحريم لحم الخنزير وتحريم تربيته في أرض هذه طبيعتها، فالأرض الصحراوية وقلة المياه والنباتات قد لا تناسب إلا الإبل أو الماعز من حيث القدرة على التحمل الغذائي في بيئة كهذه[7].

المسائل ليست بالطبع ميكانيكية مهندسة بالقلم والمسطرة وإلا وقعنا في فك التبسيط المخل، ولكننا نحاول أن نبحث فقط عن بعض جذور مكونات أو رموز بعض الطقوس، وقد تكون هذه الجذور نفسها قديمة وأقدم من ظهور الطقس نفسه وليس من السهولة القبض عليها بمجرد الرغبة في المحاولة، لأن تراث البشرية هو إرث لجميع الناس، ولكن لكل مجموعة بشرية خصوصية مميزة، فأين بالضبط تقع تلك الخصوصية؟! سيظل هذا سؤالًا ليس من السهل الإجابة عنه في عدة سطور، وقد حيَّر علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وغيرهم.

إنَّ في إجابتنا التي طرحناها تأكيداً على التواؤم والتفاعل القرآني مع شروط الحياة الاجتماعية والاقتصادية للعربي، ويبقى الصيام بعد ذلك بالنسبة للمسلم غير العربي سواء في ذلك الوقت أو الآن مجرد دلالة وعبرة دينية، فرغم أنه كتب على المسلمين كما كتب على الذين من قبلهم، إلا أنه كتب بروح متجاوبة مع الشرط الإسلامي الأول، وليس مجرد نقل آلي من الشرائع الأخرى، وسيكون البحث عن غايته بالنسبة للمسلم حينذاك معضلة تَعَمُّق لا أكثر «فالصوم في النهاية لله وهو يجزي به».

نحب أن نضيف بأنه وردت في النص الذي سقناه بعض أحوال الصلاة من تغيير للقبلة والآذان ومتابعة الإمام في صلاته ان تأخر المسلم في دخوله المسجد. وما عدا ذلك حددت الصلاة بخمس بعد الإسراء والمعراج. ولم تذكر لنا كتب التاريخ إلا قشوراً عن كيف كان يصلي عرب الجاهلية قبل الإسلام، أو عن كيفية صلاة المسلمين قبل الإسراء والمعراج عدا

(7) في أحد الكتب التي أصدرتها دار الطليعة لا أذكر مؤلفه ترجيح لسبب تحريم لحم الخنزير وهو أنه حيوان له صفات تتميز بالجبن والهروب مما لا يتناسب مع نفسية العربي ابن الصحراء.

بعض الإشارات البسيطة عن صلاة الضحى أو صلاة الاستسقاء في الجاهلية، وهو أمر يقتضي بحثاً وتنقيباً ليس في كتب التاريخ فحسب، وإنما أيضاً في آداب العرب وحكاياتهم وطقوسهم وفي كتب أساطيرهم وكتب التفسير واللغة والفقه، وقد تتجمع مادة معقولة ترسم ملامح عبادات عرب الجاهلية بشيء من التفصيل، لا شك سيكون مثرياً لأي بحث.

ولا يفوتنا هنا ونحن نتحدث عن الصلاة أن نقرأ عدة آيات من سورة النساء «عن صلاة الحرب والخوف»/ (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا. إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبينا. واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ودّ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم إن الله أعد للكافرين عذاباً مهينا ـ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا) «النساء 100 - 103».

في أسباب نزول الآيات:(أخرج ابن جرير عن علي قال/ سأل قوم من بني النجار الرسول فقالوا: انا نضرب في الأرض فكيف نصلي؟ فأنزل الله (وإذا ضربتم) ثم انقطع الوحي، فلما كان بعد ذلك بحول غزا النبي فصلى الظهر فقال المشركون لقد أمنكم محمد وأصحابه من ظهورهم. هل شددتم عليهم؟ فقال قائل منهم: إنَّ لهم صلاة أخرى مثلها في أثرها فأنزل الله بين الصلاتين (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا. ــ إلى ـ . . عذاب مهين) فنزلت **صلاة الخوف**.

(وأخرج أحمد والحاكم وصححه البيهقي في (الدلائل) عن ابن عياش الزرقي قال: كنا مع الرسول بعسفان، فاستقبلنا المشركون وعليهم خالد بن الوليد وهم بيننا وبين القبلة فصلى بنا النبي الظهر فقالوا: قد كانوا على حال لو أصبنا غرتهم. . ثم قالوا: يأتي عليهم الآن صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وأنفسهم فنزل جبريل بهذه الآيات بين الظهر والعصر (وإذا كنت فيهم. .) [8].

لقد أوحت إلينا صلاة الحرب تلك بشكل الصلاة الإسلامية نفسها، فالمسلمون وهم

(8) أنظر أسباب النزول للسيوطي ص 190, 191.

يصلون يصطفون صفوفاً وكأنهم جنود في معركة(9)، وأهمية الصلاة في الإسلام كأهمية الحجر في الزاوية، بل هي أهم الفروض على الإطلاق بالنسبة للمسلم، لأنه يمارسها خمس مرات في اليوم، فالصيام يؤدى شهراً في العام، والحج قد يؤدى مرة في العمر وقد لا يؤدى، بل وكانت أهم فريضة أيضاً، لأنها عودت العربي على الطاعة والامتثال، فالعربي ابن الصحراء كان فظاً شرساً خشن الطباع لا يلين كطبيعة الأرض التي يعيش فيها، ولم يتعود حكومة تحكمه ولا سيداً يسوده، ثم كانت الصلاة تلك التي يتكون فيها جيش رمزي خمس مرات في اليوم، ويجمع هذا (الجيش) وتترك كل الشؤون الأخرى (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون) «الجمعة 9».

فإن أضفنا إلى فريضة الصلاة كرمز لجيش يتعلم الطاعة للإمام والطاعة لله، فريضة الجهاد، لعرفنا إلى أي مدى يمكن أن يحقق الجهاد أهدافه عبر هذا (الجيش) الذي يتدرب يومياً، لا على الحرب فقط ـ باعتبار حقائق التاريخ ـ وإنما على الطاعة والولاء باعتبار الممارسة اليومية أيضاً.

لا شك أن للصلاة كفريضة غايات أخرى دينية، لكن في خصوصية الصلوات الإسلامية جذور الروح العسكرية الواضحة.

تطبيق ثالث:

يقول تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير «البقرة 106». روي أن هذه الآية (نزلت لما قال المشركون واليهود. ألا ترون أن محمداً يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه)(10). وقد رويت أسباب أخرى عن ابن عباس في قوله: ربما نزل على النبي الوحي بالليل فأنزل الله (ما ننسخ من آية)(11).

ويقول تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته..) «الحج 52».

تحتوي هاتان الآيتان على كلمة النسخ وهي تعني في لغة العرب الإزالة، أي إبطال

---

(9) راجع كتاب د. ابراهيم العدوي (تاريخ العالم الاسلامي) دار الاتحاد العربي للطباعة. القاهرة 1983 ص 70.

(10) محمد فريد وجدي. المصحف المفسر 21/1. أنظر أيضاً أسباب النزول للسيوطي.

(11) راجع السيوطي في «باب النقول في أسباب النزول». دار الفكر. دمشق 1385 هـ ص 32, 33.

حكم الأولى بالثانية، والنسخ عند المتأخرين رفع الحكم كلية بجميع أفراده. هذا عن النسخ، أما عن «النساء» فقد قال الزركشي(*): (ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف من أنها منسوخة بآية السيف «التوبة 5» «فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم» هو قول ضعيف فهو في النساء، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة توجب في ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر ليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة، فلا يجوز امتثاله أبداً، وإلى هذا أشار الشافعي في «الرسالة»، ومن ذلك قوله تعالى في سورة المائدة 105 (عليكم أنفسكم) كان ذلك في بدء الأمر كما قال الرسول وسيعود الإسلام غريباً كما بدأ، فإن الحكم يعود، فليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسالمة، بل كل منهما يجب امتثاله في وقته)[12].

وهو يعني هنا أن لكل حكم لحظته التاريخية، فإن تشابه الظرف في لحظة أخرى من التاريخ يمكن العودة إلى هذا الحكم الذي تم نسأه، أي تجاوز زمنه.

فإن أخذنا الأحاديث النبوية فسنجدها (إما أحاديث قالها الرسول في حادثة معينة فلا تشمل غيرها وتدخل في باب الإيضاح والإرشاد والشرح لمدلول وراء تلك الحادثة، وإما أحاديث قالها في حدث معين أو قضية ما، وقد زال ذلك الحدث أو انقضت تلك القضية، ولكن الأحاديث تبقى لأن مدلولها عام أو يمكن أن تتكرر الأحداث أو القضايا التي تجعل مدلول الأحاديث منطبقاً عليها، واما أحاديث عامة لا ترتبط بأي حدث أو قضية. . كالأمثال السائرة أو الحكم الداعية إلى الخير الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر. . . فقد كان عليه السلام يفعل الشيء لسبب خاص، فلا يعم غيره لأن السبب لن يتكرر. وقد يفعله لمعنى فيزول ذلك المعنى ويبقى الفعل على حاله متبعاً كقصر الصلاة في السفر للخوف ثم استمر القصر مع انعدام الخوف. وقد يفعله لمعنى شمولي عام فيبقى متبعاً، وقد يفعله لمعنى فيزول ذلك المعنى ويزول معه الفعل مثل «الرمل» وهو الإسراع في المشي وهز المنكبين في طواف القدوم حول الكعبة الذي رأى ابن عباس أن الرسول فعله ليري المشركين في مكة قوة أصحابه، ولذلك فهو لا يعتبر سنة لأنه فعل خاص لمعنى خاص زال أحدهما بزوال الآخر على الرغم من أن من غير ابن عباس من يراه سنة)[13].

---

(12) الزركشي: البرهان في علوم القرآن. 42/2 - 43.

(13) محمد احمد وريث. محاورات عقلية في فهم الرسول. دار الجماهيرية. طرابلس 1987 م ص 137 - 139.

(*) هو بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي مؤلف كتاب «البرهان في علوم القرآن». حققه محمد أبو الفضل ابراهيم عام 1972 م ونشر بدار المعرفة. بيروت ـ لبنان.

رغم ذلك يحاول البعض تعميم أي موقف أو حديث عن الرسول وجعله سنة وإن كان عادة أو طبعاً في طريقة اللبس أو الأكل أو الجلوس وما شابه ذلك من عادات يومية.

يرى (ابن قتيبة) أن الله تعالى (يختبر عباده بالفرائض ليعلم كيف طاعتهم أو معصيتهم وليجازي المحسن والمسيء منهم من غير أن يكون فيما أحله أو حرمه علة توجب التحليل والتحريم، وإنما يقبح كل قبيح بنهي الله تعالى عنه ويحسن الحسن بأمر الله به، خلا أشياء جعل الله في الفطرة استقباحها كالكذب والسعاية والغيبة والبخل والظلم وأشباه ذلك، فإذا جاز أن يبعث الله رسولاً بشريعة فتستعمل حقباً من الدهر ويكون المستعملون لها مطيعين لله ثم يبعث رسولاً ثانياً بشريعة ثانية تنسخ الأولى ويكون المستعملون لها مطيعين لله كبعث موسى عليه السلام بالسبت ونسخ السبت بالسيد المسيح وبعثه إياه بالختان في اليوم السابع ونسخ ذلك أيضاً بالمسيح، جاز أيضاً أن يفرض شيئاً على عباده في وقت ثم ينسخه في وقت آخر والرسول واحد، وقد قال عز وجل (ما ننسخ من آية . .) يريد بخير منها أسهل منها، وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب، جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة لأن السنة يأتيه بها جبريل عن الله تعالى فيكون المنسوخ من كلام الله الذي هو قرآن بناسخ من وحي الله الذي ليس بقرآن، ولذا قال النبي (ص) «أوتيت الكتاب ومثله معه» ولذلك قال تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) أي ما آتاكم به الرسول مما ليس في القرآن أو مما ينسخ القرآن فاقبلوه.

(والسنن عندنا ثلاث: ـ سنة أتاه بها جبريل عن الله تعالى كقوله لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، ولا تحرم المصة ولا المصتان، والدية على العاقلة وأشباه هذه الاحْوال.

والسنة الثانية/ أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلة والعذر كتحريمه الحرير على الرجال وأذنه لعبد الرحمن بن عوف فيه لعلة كانت فيه. وكقوله في مكة لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس: إلا الأذخر (حشيشة طيبة الرائحة) فإنه لقيوننا (لبيوتنا) فقال الرسول/إلا الأذخر (فأطلق الله على لسانه) إلا الاذخر لمنافعهم. ونادى مناديه لا هجرة بعد الفتح، ثم أتاه العباس شفيعاً في أخي مجاشع بن مسعود ليجعله مهاجراً بعد الفتح. . وقال في العمرة ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لاهْللت بالعمرة. . ونهى عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث وعن زيارة القبور وعن النبيذ في الظروف، ثم قال إني نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث ثم بدا لي أن الناس يتحفون ضيفهم ويحتسبون لغائبهم فكلوا وامسكوا ماشئتم، ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجراً (فحشاً) فإنه بدا لي أنه يرق

القلوب، ونهيتكم عن النبيذ في الظروف فاشربوا ولا تشربوا سكراً. وروي أن النبي رأى رجلاً معه نبيذ فقال: اهرقه فقال الرجل أو تأذن لي أن أشربه ثم لا أعود فقال النبي: اشربه ولا تعد. . فالله تعالى أطلق له أن يحظر وأن يطلق بعد أن حظر لمن شاء، ولو كان ذلك لا يجوز له في هذه الأمور لتوقف عنها كما توقف حين سئل عن الكلالة وقال للسائل: هذا ما أوتيت ولست أزيدك حتى أراجع (أزاد). وكما توقف حين أتته المجادلة في زوجها تسأله عن الظهار فلم يرجع إليها قولاً، وقال يقضي الله عز وجلّ رجل في ذلك. وأتاه أعرابي وهو محرم وعليه جبة صوف وبه أثر طيب فاستفتاه فما رجع إليه قولاً حتى تغشى ثوبه وغط غطيط الفحل ثم أفاق فأفتاه.

والسنة الثالثة/ ما سنه لنا تأديباً، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناه فلا جناح علينا، إن شاء الله كأمره في العمة بالتلحي، وكنهيه عن لحوم الجلالة وكسب الحجام، وكذلك نقول في تحريمه لحوم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير مع قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسق أحل لغير الله به) أراد أنه لا يجد في وقت نزول هذه السورة أكثر من هذا في التحريم، ثم نزلت المائدة ونزل فيها تحريم المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ماذكيتم، فزادنا الله تعالى فيما حرم بالكتاب وزادنا في ذلك على لسان الرسول تحريم سباع الوحش والطير والحمر الأهلية. وكذلك نقول في قصر الصلاة في الأمن مع قول الله (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يتفنكم الذين كفروا) أعلمنا أن لا جناح علينا في قصرنا مع الخوف وأعلمنا الرسول أنه لا بأس بالتقصير في الأمن أيضاً. وكذلك المسح على الخفين (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم. وقد روى عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن يحيى بن كثير أنه قال: السنة قاضية عن الكتاب وليس الكتاب بقاض عن السنة.»[14].

في القرآن آيات كثيرة حول النسخ، ورغم حدوث هذا النسخ بإزالة بعض الأحكام وإحلال أحكام جديدة محلها، نجد الكثيرين قد أولوها لتؤدي معنى غير معناها، أو نظروا إليها في عموميتها، فنرى ما قد نسخ وكأنه أمر لم ينسخ، ومن ذكر النسخ قد أخطأ التفسير فقط، أو قد ملأهُ الهوى في الرؤية. لكن ما الذي يجعل الآخر بعيداً عن نفس الفخ وهو يقوم بعملية تأويل للنص فقط، مهملاً كل الأحداث والأحكام والظروف التي جاءت في

(14) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث. ص 131-134.

زمن النص، والاحداث والأحكام والظروف التي تلت مجيء ذلك النص؟!.

نورد نصاً كاملاً لاحد المفسرين المحدثين وهو يرفض النسخ في الآيات التي وردت في الخمر فيقوم بترتيبها كالتالي حسب تاريخ نزولها:

«1 ـ (ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً إن في ذلك لآية لقوم يعقلون) «النحل67».

2 ـ (ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما) «البقرة219».

3 ـ (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) «النساء 43».

4 ـ (يا أيها الذين آمنوا إن الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة. والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) «المائدة90-91».

ثم يقول «والواضح من سياق الآيات ومعناها ليس فيها آية تبيح شرب الخمر، بل كلها جاءت لذمه ومنعه وتحريمه ولا تعارض بينهـا ولا نسخ فيها وكلها محكمة وكل آية تحمل معنى في سياقها، فآية النحل: فرقت بالواو بين الرزق الحسن وبين غير الحسن وهو الخبيث. وجعلت الإنسان يعتبر كيف أن الناس في الماضي والكفار في الحاضر يتخذون من ثمرات النخيل من الثمر والعنب والكروم ما يعصرونه خمراً مسكراً يذهب بالعقول، وهي تخاطب المؤمنين فتقول لهم واليوم بعد أن عقلتم أيها المؤمنون وأمنتم وعرفتم الضار من النافع إنقلب ذلك السكر إلى الرزق الحسن. إنَّ في ذلك لعبرة وعظة، وليس في الآية نسخ ولا يفهم منها إباحة للخمر أبداً، إذ لا يمكن الجمع بين شيئين مباحين بالعطف بالواو مع وصف الرزق بالحسن، مما يقتضي قطعاً أن يكون السكر غير حسن وغير الحسن قبيح خبيث فهو محرم. وأما الآية الثانية في البقرة فقد جاءت جواباً لسؤال ووصفت الخمر بالاثم الكبير وهو الفساد والضرر على المجتمع وهو أكبر من نفعها للناس، والتعبير بالناس دون المؤمنين فيه إشارة إلى ما يستحلونه في نظرهم تبعاً لاعتقادهم. قال الله تعالى في سورة الاعراف «32» (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق) فهي محكمة غير منسوخة وأسلوبها وسياقها بعيد عن النسخ. إنَّ آخر آية نزلت في الخمر هي في المائدة، وقد جاءت لازالة ما علق في أذهان البعض من عدم وضوح تحريم الخمر لديهم في الآيات السابقة فكان البعض يشربها تأولاً وممن هم حديثو العهد بالاسلام وممن لم تبلغهم الاحكام في تحريمها البات، وكان عمر بن الخطاب يدعو

الله/اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً حتى نزلت (فهل أنتم منتهون) ومن المعلوم أن بعد المسافات وصعوبة المواصلات والاعتماد في تبليغ الاحكام على الصحابة القريبين من الرسول كل ذلك يجعل وصول الاحكام والعمل بها متفاوتاً بين الصحابة، فمن سمعه بالمدينة وعمل به غير من سمعه بعد شهر أو ثلاثة وهكذا. .»[15].

يتبين من هذا النص اعتماد المفسر الكلي على تأويل للنص القرآني بطريقة ذاتية محضة، افتح أي كتاب في التفسير لابن جرير أو ابن كثير أو غيرهما، أو أي كتاب في الحديث كالبخاري ومسلم، أو كتاباً في السيرة، ستجدها كلها تتفق على أن تحريم الخمر لم يحدث مرة واحدة، بل كان شربهاً محللاً ثم تمّ التحريم تدرجاً، وانتقالاً من التحليل الكامل إلي التحريم الكامل. فإن أهملنا كل ذلك التاريخ وكل تلك الشروح ـ وهي الاساس في الحكم لا شك ـ وانتقلنا إلى النصوص القرآنية لنفككها ونحللها فسنجدها أبعد كثيراً من موقف التأويل الذي استخدمه الكاتب تعسفاً، فالآية الاولى تخاطب كل الناس مؤمنين وغير مؤمنين، مع أن مخاطبة المؤمنين أولى وأجدر بحكم أنهم يعقلون أو يطيعون، بينما جعلها هو تخص الناس في الماضي والكفار في الحاضر بعد أن عرف المؤمنون الضار من النافع انقلب السكر إلى الرزق الحسن، فكيف انقلب هذا الانقلاب العجيب؟. لقد اتخذ «فرحان» (الواو) موطىء قدم واعتبرها لتمييز الخبيث من الطيب!!.
ثم اتخذ المعنى العام من الآية الثانية حيث ينتقل القرآن ليحدد أن الاثم أكبر من النفع، ثم يؤول كلمة (الناس) بأنها دون المسلمين الذين يستحلون الخمر في نظرهم، بينما ينسى أو يتناسى تماماً (ويسألونك عن الخمر والميسر) وهم ليسوا إلا المؤمنين المختصين بالسؤال هنا.

يبدو الأمر حيلاً انتقائية تتضح أكثر عندما ينسى المفسر الآية الثالثة مطلقاً (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى). أي أن بعضهم كان يسكر هنا، والمنع هنا خاص بوقت الصلاة فقط. وبعد أن يغفل هذه الآية ينتقل مباشرة إلى آية التحريم الواضح والانهاء الكامل مباشرة، وهي آية واضحة في (الذين آمنوا) حيث ينهاهم الله عن الصلاة وهم سكارى والنهي معناه أنهم ـ المؤمنين ـ وليس «الناس»، وهي تعني أيضاً أن السكر لم يكن أمراً ممنوعاً خارج الصلاة، بل ان تعليل المنع في الصلاة (حتى تعلموا ما تقولون) يحدد ويؤكد ذلك بجلاء في تأكيد عملية التخصيص بموقف محدد.

حين ينتقل «فرحان» إلى آية الانهاء، ينتقل إلى معنى بعيد حين يقول بأن «بعد

---

(15) انظر راشد فرحان: تفسير مشكل القرآن. ص54-55.

المسافات وصعوبة الموصلات والاعتماد في تبليغ الاحكام على الصحابة القريبين من الرسول» هو سبب نزول «فهل أنتم منتهون». أي أنها ـ في فهمه ـ مخصصة لهؤلاء البعيدين مكاناً وزماناً عن النبي، فبدلاً من قول عمر بن الخطاب اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً حتى قوله «انتهينا انتهينا» ـ تبعاً لكل الروايات المذكورة حول هذا الامْر ـ يكون المنتهون هم غير الصحابة القريبين. فربما كان ابن الخطاب بعيداً ونحن لا نعلم!!.

بدلاً من الاقرار بحقيقة النسخ باعتباره كان لازمة من لوازم الدعوة الاسلامية، بحكم مجريات الصراع وظروف نمو الهيئة الاسلامية والتحولات المتوالية التي اقتضت تشريعات جديدة دائماً وأحكاماً متنوعة قد تجب ما قبلها بسبب عدم مواءمة القديم لمقتضيات التغيير، بدلاً من ذلك يتعسف البعض، باعتبار أن النسخ نقيصة يجب (نسخ) الكلام عنها، لأنه (لا تبديل لكلمات الله) «يونس 64»، فرغم أن الآية الأخيرة تعني أنه لا اخلاف لوعوده بالنسبة للثواب والعقاب، إلا أن البعض عممها على أن الحق المطلق لا يجوز معه التبديل والاختلاف والتناقض.

يقول «محمود أبو زهرة[16]» (يرى بعض الفقهاء أنه ليس في القرآن قط منسوخ، لأنه سجل الشريعة وهو الباقي الخالد إلى يوم القيامة، وما يدعى نسخه في القرآن يمكن التوفيق بينه وبين ما يدعى ناسخه بأيسر كلفة، ولا يصار إلى النسيخ إلا إذا تعذر التوفيق، وقد قرر ذلك الرأي أبو مسلم الاصْفهاني، وحكى قوله فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير، ووضح قوله وذكر توفيقه في كل آية ادعى نسخها. هذا هو الرأي الاوُل وله وجهة نظر معقولة، وإن كان جمهور العلماء على خلافه. وعندي أنه ما أمكن التوفيق من غير تكلف فإنه لا نسخ، إذ النسخ ليس أمراً سهلاً، فهو انهاء لتكليف اشتملت عليه آية قرآنية. وإذا قرر ابن حزم أنه بيان، فإنه إنْ تردد الفقيه بين أعمال النصين والتوفيق بينهما إن كان ممكناً وبين النسخ كان التوفيق أولى وأحرى بالقبول. الرأي الثاني/يقول به الشافعي في«الرسالة» يقول: السنة هي التي تنسخ السنة والقرآن هو الذي ينسخ القرآن، فالقرآن لا ينسخ السنة إلا إذا وجدت سنة مبينة للنسخ، وتكون هي الناسخة. والقرآن لا ينسخ القرآن إلا ببيان من السنة، وعلى ذلك لا يقول الشافعي ان أحد الأصلحين ينسخ الآخر، ولكن السنة هي المبينة دائما لنسخ القرآن بالقرآن، وذلك لأن النسخ بيان وبيان القرآن من السنة، ولأن السنة تبين تاريخ الآيتين، فيعلم

(16) محمود أبو زهرة: ابن حزم ط 2. مطبعة أحمد علي مخيمر. القاهرة 1953 م ص 333,332.

المتقدمة منهما من المتأخرة وذلك أساس النسخ. والقول الثالث/لابن حزم وهو إثبات النسخ في القرآن كقول الجمهور ومنهم الشافعي ولكنه يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن سواء أكانت السنة منقولة بالتواتر أم كانت منقولة بأخبار الآحاد(*) فكل ذلك ينسخ بعضه بعضاً وينسخ الحديث الآيات من القرآن وتنسخه. . وهو قد قرر من أول الأمر أن السنة قطعية توجب العلم كما توجب العمل ولا فرق في ذلك بين حديث آحاد وحديث متواتر لأن الجميع يفيد العلم. وهو رأي يختلف عن رأي الحنفية الذين جوزوا النسخ: نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة في جزئية واحدة، وهي عدم جواز نسخ القرآن بخبر الآحاد لأن القرآن قطعي السند إذ هو متواتر الآحاد ظني السند فلا ينسخه. .) .

في رد الامام الغزالي على منكري النسخ يقول (. . أنكر اليهود جواز النسخ، فنقول لهم إن تلقيتم إستحالته من عدم تصوره، فتصويره أن يقول السيد لعبده: افعل، ثم يقول بعده: لا تفعل. فإن قال البعض النسخ يدل على البداء، قلنا إن عنيتم أنه يدل على تبين شيء بعد استبهام شيء، فليس كذلك. وإن قلتم يؤدي إلى افتتاح أمر لم يكن، فالله تعالى يبدل الاحوال، يحيي ويميت ويحرك ويسكن. وإن قالوا: كلام الله تعالى قديم، والقديم كيف ينسخ؟ قلنا: تعلق الخطاب بنا ليس قديماً، فلا بعد في انقطاعه كما ينقطع بالجنون وغيره. . . فإن قيل: أمر الله، إن فهم منه التأبيد، فنسخه يشعر بالخلف وإن لم يدل إلا على التأقيت فلا حاجة إلى النسخ إذ النسخ رفع ولا رفع. قلنا يندفع هذا السؤال ببيان حقيقة النسخ وقد اختلفت العبادات فيه فقال قائلون النسخ بيان أمد العبادة. وهو فاسد من وجهين، أحدهما/أن النسخ لا يختص بالعبادة، والثاني/أن البيان لو قارن لم يكن نسخاً فلا بدّ من التراخي. . وقال الفقهاء: النسخ تخصيص الأمْر بزمان، قال القاضي (يقصد أبابكر الباقلاني المتوفي403 هـ) في روم إفساده/أجمع الفقهاء واليهود على رد النسخ، إذ الأمة مجمعة على اثباته، معنى وراء التخصيص، فلا تغني الموافقة في اللقب ورد المعنى إلى التخصيص، إذ النسخ رفع ولا رفع فيما قالوه، والتخصيص بالقياس وأخبار الآحاد مسوغ دون النسخ. قال القاضي والنسخ رفع الحكم الثابت، وهذا يرد على ما ذكره اليهود من أن رفع الثابت خلفاً. وقالت المعتزلة/النسخ هو النص الذي يتضمن رفع مثل الحكم الثابت في مستقبل الزمان الذي لولاه لاستمر الحكم. والمختار/أن النسخ

(*) حديث الآحاد: هو الحديث الذي لا يرويه جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جماعة كذلك حتى يصل السند إلى النبي، وهي أحاديث لا يثبت بها الاعتقاد عكس الأحاديث المتواترة التي يرويها جماعة عن جماعة حتى يصل إلى النبي. لقد اتفقت جميع المذاهب تقريباً ما عدا ابن حزم على أن «خبر الواحد لا يوجب العلم، فقد يكون كذباً أو موهوماً فيه».

ابداء ما ينافي شرط استمرار الحكم (قال الغزالي في كتابه «المستصفي» 69/1 انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه)، فنقول قول الشارع/إفعلوا، شرط استمراره أن لا ينهي وهذا شرط تضمنه الأمر. وإن لم يصرح به، كما أن شرط استمراره القدرة ولو قدر عجز المأمورين تبين به بطلان شرط الاستمرار. فإن قيل ما الفرق بينكم وبين المعتزلة؟ قلنا نفارقهم في مسألتين/إحداهما: أنّا نجوز النسخ قبل مضي مدة الامكان وهم لا يجوزون لانّ الأمر ليس بثابت. والأخرى: أنه لو قال «افعلوا أبداً» جوزنا نسخه لأنّا لانتلقاه من اللفظ، وهو كما قال «افعلوا أبداً إن لم أنهكم عنه» إذ شرط استمراره عدم النهي.

(ونقول للذين حملوا النسخ على التخصيص/إن عنتيم به أن الحكم في علم الله تعالى كان متخصصاً بهذا الوقت فهو مسلم، وإن عنيتم أن اللفظ في وضعه تخصص به فليس كذلك، فإنه لو قال افعلوا أبداً فهو نص ويجوز نسخه. نعم لا يجوز الهجوم عليه بالقياس لانّ التخصيص أيضاً تلقيناه من الصحابة لا من العقل ولم ينقل عنهم ذلك في النسخ، فإن قيل هذا نسخ لا يتضمن رفعاً قلنا يتضمن رفع اعتقادنا ووهمنا، فانا كنا نظن استمرار الحكم أبداً وإلا فالثابت في علم الله تعالى لا ينقلب. فإذن تحصلنا على اثبات النسخ وراء التخصيص متضمناً لرفع الاعتقاد دون الحكم في علم الله تعالى، مفارقاً للاستثناء، إذ شرط النسخ الاستئخار، ولو قارن لناقض وشرط الاستثناء المقارنة ولو استأخر لناقض)[17].

ثم يقول في موقع آخر (ونسخ الكتاب بالسنة جائز عند الاصوليين خلافاً لمالك[18] والشافعي والأستاذ أبي اسحق في زمرة الفقهاء.. وكان رسول الله لا يقول ما يقوله إلا عن وحي، وإن كان يجتهد لم يكن متردداً في اجتهاده بل كان يقطع بما يقول، فإن قيل نسخ المعجز بغير معجز محال قلنا ليس كذلك بدليل جواز نسخ آية بنصف آية لا اعجاز فيها، فإن تمسكوا بقوله تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها» قلنا هذا إن دل فإنه يدل على أنه لم يقع فإنه محمول على العلم والامارة، فإننا نرى آيات من الكتاب منسوخة كآية الوصية وغيرها وليس لها ناسخ من الكتاب.. أما الناسخ والمثبت فهو الله

(17) أبو حامد الغزالي. المنخول من تعليقات الأصول. تحقيق محمد حسن هيتو دار الفكر. بيروت 1970 ص 288.

(18) من المعروف أن الامام مالك يجوز عقلا نسخ الكتاب بالسنة والشافعي لم يمنع منه عقلا وان اختلف في منعه سمعا.

تعالى (وليس النبي). . ونسخ التلاوة مع بقاء الحكم جائز خلافاً للمعتزلة، فنقول التلاوة حكم مستقل بنفسه فلا يستحل نسخه كنسخ الحكم دون التلاوة، والدليل عليه قوله تعالى «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله تعالى» فالتلاوة منسوخة والحكم باق . . ويجوز نسخ الأمر قبل مضي زمان امكان الامتثال خلافاً للمعتزلة، بدليل نسخ الذبح عن ابراهيم قبل امتثاله. وقد قال القاضي: الحكم قبل الامكان ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن، ونحن نقول/كان ثابتاً في وهمنا فارتفع في وهمنا. فإن قيل/لو أمر لأراد وإذا أراد نفذت إرادته فكيف ينسخ قبل الفعل؟ قلنا: عندنا قد يأمر بأمر لا يريده ونهى عما يريد، ثم يعارضه وإذا أمر ثم سلب القدرة «فلا يطلب لأفعال الله فائدة». .)[19].

ثم يضيف «قال أصحابنا/الاستنباط من المنسوخ باطل فإنه فرع ثبوت الحكم، ونقول إنه إذا انقدح فيه معنى مخيل ـ المنسوخ ـ جاز التمسك به، لأنّ فريضة الصوم في وضع الشرع لم تنسخ ولكن أبدل زمان بزمان (هو هنا يقصد رأي أبي حنيفة في استنباط ترك التبييت الوارد في صوم عاشوراء قبل أن ينسخ وجوبه). .)[20].

إن الحديث عن النسخ أمر يطول، وهو يشمل أحكاماً كثيرة لا تحصى سواء في القرآن الكريم أو في التاريخ النبوي، ونظراً لأهمية هذا الموضوع اشتعلت التناقضات كانعكاس لرؤية كل فريق من الفرق، وكتبت عشرات من الكتب عن «مشكل القرآن»، «تأويل القرآن» و «النسخ في الشريعة الاسلامية» و «التسخ في القرآن»، «جواب النسخ في القرآن» وفي كتب التفسير المختلفة ستجد جدلاً متنوعاً عند كل موقف ذكر فيه نسخ.

حقاً، قد تكون هناك مواقف قد ذكر فيها النسخ وهي لم تنسخ، وقد تكون هناك مواقف لم تنسخ وذكر فيها النسخ، ولكن ليس معنى ذلك أن الأحكام الإسلامية نزلت كما هي منذ أول لحظة حتى آخر لحظة، فالقرآن نزل آية آية كما ذكرنا وكان نزوله متواكباً متجاوباً مع حجم التحولات الدائرة يوماً بعد يوم، فمن المنطقي أن يكون النسخ طبيعياً، قد نختلف على ماذا نسخ أو ماذا لم ينسخ، لكننا لا يمكن أن ندعي بأن الناسخ والمنسوخ لم يكن موجوداً على الاطلاق لأنّ ذلك سيكون ضد طبيعة الأشياء.

نستطيع أن نرى بسهولة أحكاماً كثيرة قد تغيرت وحلت محلها أحكاماً جديدة عند

---

(19) المصدر السابق نفسه 292-300.

(20) نفسه 302.

قراءة الآيات القرآنية، وعند متابعة أسباب نزولها أو الروايات التي ذكرت حولها، ونحن هنا لسنا بصدد تجميعها وإن كان البعض قد جمعها في كتب خاصة بالناسخ والمنسوخ. وقد أشرنا إلى بعضها في معرض قراءاتنا في ثنايا الكتاب، ولكننا سنسوق بعض الآيات المباشرة التي وردت في النسخ:

1 ـ وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفترٍ بل أكثرهم لا يعلمون «النحل101». هنا ينسخ الله حكماً بحكم أو يبدل آية مكان آية: نسخ لعلم الله بما يضر وينفع.

2 ـ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها. . «البقرة106 ». وهو نسخ تعويضي عن نسيان النبي لبعض الآيات، وهو أيضاً نسخ إلهي نحو الأفضل أو المثل.

3 ـ يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب «الرعد39». أم الكتاب محفوظ ثابت، أما ما ينزل اليكم فمنه المحكم ومنه المتشابه.

4 ـ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب. «آل عمران7». وهو النسخ أو التأويل الخاضع للأهواء والمصالح أو «للأدلجة» إن جاز التعبير. ويشار إلى ذلك كثيراً في معظم فصول الكتاب تفصيلاً.

5 ـ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم «الحج52». هنا ينسخ ما جاء به الشيطان على لسان الأنبياء والرسل كبشر، أو كما يقول ابن عباس «يخلص الله الآيات من باطل الشيطان» فتعود إلى سابق إحكامها بعد الخلل.

6 ـ فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك إنما أنت نذير والله على كل شيء وكيل «هود12». إنه الثقل والمسؤولية التي أشرنا إليها من قبل بالنسبة لما يوحى إلى النبي من أحكام أو آيات، وهو يرتبط أيضاً في عمقية النص بمعاني الآية السابقة (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي. .) وهو ارتباط تماس قوي.

7 ـ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً «النساء 82». أي أن الاختلاف قليل وهو في عمقه يعود إلى المحكم والمتشابه، والخلاف في المتشابه أمر طبيعي نظراً لتغير الظروف ولمقتضى اللحظة التاريخية واختلاف المصالح والغايات.

8 ـ ثم يقول تعالى في سورة الزمر (وابتغوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم. .) «الزمر55. وهو لا شك المحكم منه.

بالطبع هناك تفسيرات متعددة متناقضة لمثل هذه الآيات والتأويلات تختلط اختلاطاً وتختلف اختلافاً كلياً عن كل آية على حدة، خصوصاً وأن كل آية قد نزلت في سورة مختلفة عن الأخرى ولأسباب مختلفة عن الأخرى، لكنها في قراءتها مجتمعة تشير أو توجه الأنظار نحو جهة محددة ـ رغم كل التأويلات والخلافات ـ وهو أن الناسخ والمنسوخ حقيقة مؤكدة، وهي تعبير واضح عن مرونة النص القرآني في مواجهة الأحوال المتغيرة بأحكام دائمة التجدد.

سنسوق الآن نصاً «لابن قتيبة»، نعتقد أنه ـ في حد ذاته ـ دلالة قوية على روح الدعوة الاسلامية في تفاعلها وانفتاحها مع الجديد، بل والتراجع عن بعض المواقف، فأحياناً يكون اتخاذ موقف ما ملحاً على منفذيه استجابة للحظة ما، ثم بعد اتخاذه ومناقشة أبعاده يتضح عدم توافقه مع مقتضيات اللحظة، وبأنه كان من الضروري اتخاذ موقف مخالف لذلك الذي اتخذ. ولذلك يمكننا القول إن الاجتهاد لم يكن فقط سمة التابعين للرسول، بل كان النبي (ص) نفسه مجتهداً كبيراً.

يقول ابن قتيبة[21].

«. . والنبي نفسه ربما سها وكان ينسى الشيء من القرآن حتى قال تعالى (سنقرئك فلا تنسى)، وقبل الفدية في يوم بدر فنزل (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) وقالوا لو نزل عذاب مانجا الإعمر، وذلك لأنه أشار عليه بقتل الأسرى وترك أخذ الفداء وأراد يوم الأحزاب أن يتقي المشركين ببعض ثمار المدينة حتى قال له بعض الأنصار ما قالوا. . »[22] . . وكاد الرسول يجيب المشركين إلى شيء مما أرادوه يتألفهم بذلك فأنزل الله عز وجل (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً) وهكذا الأنبياء المتقدمون عليهم السلام في السهو والنسيان، وتعداد هذا يطول ويكثر وليس به خفاء على من علمه. . ومع هذا فإنه ليس كل ما دعا به الأنبياء وسألوه أجيبوا إليه، فقد كان نبينا يدعو

---

(21) انظر ابن قتيبة: كتاب تأويل مختلف الحديث. دار الكتاب العربي. بيروت د.ت. ص 107-110.

(22) انظر وقعة الأحزاب وتحليلنا لها في كتاب «جذور القوة الاسلامية» دار الطليعة بيروت 1988.

لأبي طالب ويستغفر له حتى نزلت عليه (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم) وكان يقول: اللهم اهدِ قومي فإنهم لا يعلمون فأنزل تعالى (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) ويعد فإن أقاويل علي في رجوعه عن قوله في الحرام أنها ثلاث وقطع اليد من أصول الأصابع وحك أصابع الصبيان في السرقة وبأنه قبل شهادة الصبيان بعضهم على بعض والله يقول (واشهدوا ذوي عدل منكم) وقال (ممن ترضون من الشهداء)، وجهر في قنوت الغداة بأسماء رجال وأخذ نصف دية الرجل من أولياء المقتول وأخذ نصف دية العين من المقتص من الأعور، وخلّف رجلا يصلي العيد بالضعفاء في المسجد الأعظم إذا خرج الامام إلى المصلى) وهذه الأقاويل كلها ليست منبوذة يقضي عليه بالخطأ فيها، ومن أغلظها بيع أمهات الأولاد (الجواري اللائي لهن أولاد) وقد كن يبعن على عهد رسول الله وفي خلافة أبي بكر من بعده وعلى حال الضرورة حتى نهى عن ذلك عمر بن الخطاب من أجل أولادهن ولئلا تلحقهم السبة ويرجع عليهم الشين بأسباب كثيرة من جهة الأمهات إذا ملكن. والناس مجمعون على أن الأمة لا تخرج عن ملك سيدها إلا ببيع أو هبة أو عتق وأم الولد لم ينلها شيء عن ذلك، وأحكام الاماء جارية عليها إلى أن يموت سيدها ـ فبأي معنى يزيل الولد عنها البيع وإنما هو شيء استحسنه عمر رضي الله عنه بما أراد من النظر للأولاد ـ ولسنا نذهب إلى هذا ولا نعتقده ولكننا أردنا به التنبيه على حجة علي رضي الله عنه فيه وحجة من تقدمه في إطلاق ذلك وترك النهي عنه ـ وذلك. . كقضائه في «رجلين اختصما في ابن امرأة وقعا عليها في ظهر واحد فادعياه جميعاً أنه ابنهما جميعاً يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما، وقد روي عن عمر أنه قضى بمثل ذلك موافقاً عليه، وكان عمر ينزل القرآن بحكمه ويفرق الشيطان من حسه والسكينة تنطق على لسانه. . . مع هذا يقول في قضية نبهه (علي) عليها لولا قول علي لهلك عمر، فلقد أتي بامرأة وقد ولدت لستة أشهر فهمّ بها فقال له علي / قد يكون هذا قول الله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً)، وقال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين. .).

ويقول في موضع آخر: [23]

«. . ونحن نقول إن الله عز وجل لما أنزل على الرسول (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله) قال رسول الله: لَعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده على ظاهر ما أنزل الله تعالى عليه في ذلك الوقت ـ ثم أعلمه الله تعالى أن

(23) ابن قتيبة: المصدر السابق. ص 112.

القطع لا يكون إلا في ربع دينار فما فوقه ـ ولم يكن الرسول يعلم من حكم الله تعالى إلا ما علمه الله عز وجل، ولا كان الله تبارك وتعالى يعرِّفه ذلك جملة بل ينزله شيئاً بعد شيء، ويأتيه جبريل عليه السلام بالسنن كما كان يأتيه بالقرآن ولذلك قال أوتيت الكتاب ومثله معه (يعني من السنن) ـ ألا ترى أنه في صدر الاسلام قطع أيدي العرنيين (المرتدين) وأرجلهم وسماً (فقأ) أعينهم وتركهم بالحرة حتى ماتوا ـ ثم نهى بعد ذلك عن المثلة لأنَّ الحدود في ذلك الوقت لم تكن نزلت عليه، فاقتص منهم بأشد القصاص لغدرهم وسوء مكافأتهم بالاحسان إليهم وقتلهم رعاءه وسوقهم للإبل ـ ثم نزلت الحدود ونهى عن المثلة . . ».

لقد رفض (أعداء) الحديث حديثاً نبوياً روي عن محمد بن اسحق عن عائشة أنها قالت: (لقد نزلت آية الرجم ورضاع الكبير عشر فكانت في صحيفة تحت سريري عند وفاة الرسول فلما توفي وشغلنا به دخلت داجن للحي فأكلت تلك الصحيفة).

وقالوا (إن هذا الحديث يناقض قوله تعالى «وإنه كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»)، فكيف يكون عزيزاً وقد أكلته شاة وأبطلت فرضه وأسقطت حجته ـ وأي أحد يعجز عن ابطاله والشاة تبطله؟! وكيف قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) وقد أرسل عليه ما يأكله؟! . وكيف عرض الوحي لأكْل شاة ولم يأمر باحرازه وصونه ولم أنزله وهو لا يريد العمل به؟! .

لكن كان «لابن قتيبة» رأي آخر يقول فيه:

« . . قبض رسول الله والقرآن في السعف الغلاظ والجلود والسعب، وكان القرآن متفرقاً عند المسلمين ولم يكن عندهم كتاب ولا الآت. . فما يعجب من أكل الشاة تلك الصحيفة؟! وهذا الفأر شر حشرات الأرض يقرض المصاحف ويبول عليها وهذا العث يأكلها ولو كانت النار أحرقت الصحيفة، أو ذهب بها المنافقون كان العجب منهم أقلّ.

وإنّ قولهم كيف يكمل الدين وقد أرسل عليه ما أبطله فإن هذه الآية نزلت يوم حجة الوداع والسنن والفرائض لم تكتمل لأنها لم تزل تنزل إلى أن قبض رسول الله وهكذا قال الشعبي في هذه الآية، ويجوز أن يكون الاكمال للدين برفع النسخ عنه بعد هذا الوقت، وأما إبطاله اياه فإنه يجوز أن يكون أنزله قرآناً قبل أن يجمع بين اللوحين فذهبت. وإذا جاز أن يبطل العمل به وتبقى تلاوته جاز أن تبطل تلاوته ويبقى العمل به. ويجوز أن يكون أنزله وحياً إليه كما تنزل عليه أشياء من أمور الدين ولا يكون ذلك قرآناً كتحريم نكاح العمة على بنت أخيها والخالة على بنت أختها، والقطع في سرقة ربع دينار ولا قود على

والد ولا على سيد ولا ميراث لقاتل، وقد رجم الرسول ورجم الناس بعده وأخذ بذلك الفقهاء.

فأما رضاع الكبير عشراً فنراه غلطاً من محمد بن إسحق ولا نأمن من أن يكون الرجم الذي ذكر أنه في هذه الصحيفة كان باطلاً لأنَّ الرسول قد رجم (ماعز بن مالك) وغيره قبل هذا الوقت فكيف ينزل عليه مرة أخرى، ولأنَّ مالك بن أنس روى هذا الحديث بعينه عن عائشة قالت (كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخه (بخمس معلومات يحرمن) فتوفي الرسول وهن مما يقرأن من القرآن. وقد أخذ بهذا الحديث قوم من الفقهاء منهم الشافعي واسحق وجعلوا الخمس حداً بين ما يحرم وما لا يحرم كما جعلوا القلتين حداً بين ما ينجس من الماء وما لا ينجس. وألفاظ حديث مالك خلاف ألفاظ حديث محمد بن إسحق..»[24].

انتهى رد إبن قتيبة.

(24) ابن قتيبة: المصدر نفسه ص 212-213.

القسم الثالث

حدود الاجتهاد

لقد أغلق باب الاجتهاد (رسمياً) منذ قرار الخليفة المستعصم عندما أمر علماء الفقه في المدرسة المستنصرية أن يتوقفوا عن تدريس أي فكر خلاف أقوال الائمة الأربعة، ورغم رفض البعض لهذا القرار بقولهم (شيوخنا رجال ونحن رجال) إلا أن تاريخ الفكر الاسلامي منذ ذلك الحين ـ وحتى الآن ـ ساقط في هوة الحفظ والترديد دون النقد أو التمحيص، وكأنما سقط عن المسلمين التكليف «وعرف قاموس الفكر العربي عبر مراحله المختلفة أوصافاً مثل أهل الحل والعقد وأهل النظر، لكن هذا القاموس إذا وقف أمام عصرنا، فلا أظنه يجد وصفاً أدق ولا أجود من اعتباره عصر الإحالة.. مشكلاتنا محالة إلى غيرنا، ثمة إحالة في السياسة، فالحل بأيدي غيرنا كما يقولون، وثمة إحالة في الاقتصاد، فالانتاج لغيرنا والاستهلاك لنا، وثمة إحالة في الفكر والفقه، ذلك أن القدماء جزاهم الله خيراً ورثونا أفكاراً جاهزة فاحتفظنا بها وقمنا بتعليبها، وهذه ثمار جهدهم نجنيها.. في النهاية أصبح الحال كما لا يخفى على أحد صارت عقولنا تعمل في اتجاه واحد: الاستقبال دون الإرسال..»[1].

رغم إغلاق باب الاجتهاد رسمياً، إلا أن محاولات الاجتهاد استمرت عبر العصور، لكنها كانت كومضات متفرقة، تفتقد التواصل وتسبح ضد التيار، فكما استند البعض على (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار) بحيث تشمل ليس العبادات فقط وإنما السلوك والاعراف والتقاليد، اعتمد البعض الآخر على (من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد ولم يصب فله أجر واحد) لانه بالحد الادنى قد أثار المسألة.

أثرنا من قبل أسباب انتعاش حركة الاجتهاد والاخذ والرد في القرون الثلاثة الاولى بعد الهجرة، بحكم عملية التفاعل أو التآثر Interaction أو المثاقفة التي تمت بين المسلمين العرب وبين ثقافات الشعوب التي سيطروا عليها، للدرجة التي كان فيها الاجتهاد هو

(1)أنظر فهمي هويدي. من يسبح ضد التيار. مجلة رسالة الجهاد. طرابلس 19896ص 34 .

القاعدة، والترديد استثناء، حتى أن الائمة الأربعة أنفسهم تروى عنهم أقوال يحبذون فيها الاجتهاد، وإن كان هذا الاجتهاد يخص تياراً بعينه، إلا أن مضمون الأقوال التي ساقوها لا يقف حجر عثرة أمام إعمال الفكر ـ هذا إن أخذت بمعناها العام ـ. فهذا أبو داوود يروي عن الامام أحمد بن حنبل قوله « لا تقلدني ولا مالكاً ولا الشافعي ولا الثوري، وخذ من حيث أخذوا»، ثم قوله «من قلة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال». وذكر أن الامام مالك كان يرفض أن يلزم الناس بمذهبه في الفقه رغم موافقة الخليفة (هارون الرشيد) ويقول «إنما أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه». وذكر أيضاً أن الامام الشافعي كان يقول «إذا صح خبر يخالف مذهبي فاتبعوه واعلموا أنه مذهبي» ويقول أيضاً «إذا ذكرت لكم ما لم تقبله عقولكم فلا تقبلوه، فإن العقل مضطر إلى قبول الحق»، وعندما قيل لأبي حنيفة «إذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه؟» فإنه ذهب إلى أبعد وقال «اتركوا قولي بخبر رسول الله» فقيل له «وإذا كان قول الصحابة؟» فقال «اتركوا قولي لقول الصحابي»[2].

لكنهم وضعوا شروطاً للاجتهاد بالطبع، وأطروها كطبيعة أي خطاب يحدد زواياه وحدوده،وخصوصاً الخطاب الديني المرتبط في ثقافتنا بالنص الديني أساساً، أي نص الكتاب والأحاديث المروية عن النبي والصحابة الأولين، وكذلك الخطاب المرتبط أيضاً بمواقف معينة مارسها النبي أو صحابته، فإن لم يكن هناك نص واضح أتيح «الاجتهاد في حدود» لا ضرر ولا ضرار[3] أو «العادة محكمة» طبقاً لأثر موقوف على عبد الله بن مسعود وهو القول «مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» أو «المعروف عرفا كالمشروط شرعاً» أو اتباعاً لمبدأ « المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدماً»، ثم كان الاجماع اعتباراً بحديث (حسن) «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[4].

وقد اعتبر البعض الاجماع أكثر أهمية من رواية الحديث، فهذا ابن قتيبة يقول «إن الحق يثبت عندنا بالاجماع أكثر من ثبوته بالرواية، لأنَّ الحديث قد تعترض فيه عوارض من السهو والاغفال وتدخل عليه الشبه والتأويلات والنسخ، ويأخذه الثقة من غير الثقة، وقد يأتي بأمرين مختلفين، وهما جميعاً جائزان كالتسليمة والتسليمتين، وقد يحضر الأمر

(2) نفسه، ص 35,34.

(3) أخرجه ابن ماجه ومالك وأحمد.

(4) رواه أبو داوود في كتاب الفتن والملاحم «باب ذكر الفتنة» ورواه الترمذي «أبواب الفتن وباب لزوم الجماعة، وهو حديث لم يورده البخاري ولا مسلم.

يأمر به النبي رجلاً ثم يأمر بخلافه ولا يحضره هو فينقل إلينا الأمر الأول ولا ينقل إلينا الثاني لأنه لم يعلمه. والاجماع سليم من هذه الأبواب كلها ولذلك كان مالك يروي عن الرسول الحديث ثم يقول والعمل ببلدنا على كذا لأمر يخالف الحديث لأنّ بلده بلد الرسول. وإذا كان العمل في عصره على أمر من الأمور، صار العمل في العصر الثاني عليه وكذلك في العصر الثالث والرابع وما بعده، ولا يجوز أن يكون الناس جميعاً ينتقلون عن شيء كانوا عليه في بلده وعصره إلى غيره، فقرن عن قرن أكثر من واحد عن واحد، وقد روى الناس أحاديث متصلة وتركوا العمل بها، ومنها حديث أن الرسول «جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة آمناً لا يخاف» والفقهاء جميعاً على ترك العمل بهذا، إما لأنه منسوخ أو لأنه فعله في حالة ضرورة ـ إما لمطر أو شغل ـ ومنها أن رجلاً توفي على عهد الرسول (ص) ولم يدع وارثا إلا مولى هو أعتقه فأعطاه الرسول ميراثه، والفقهاء على خلاف ذلك، إما لاتهامهم عوسجة بهذا وإنه ممن لا يثبت به فرض أو سنة، وإما لتحريف في التأويل كأن تأويله لم يدع وارثاً إلا هو أعتق الميت فيجوز على هذا التأويل أن يكون وارثاً لأنه مولى المتوفي، وإما لنسخ ومنها أن الرسول كان يقنت في صلاة الصبح والمغرب والناس يتنازعون في القنوت في الصبح ولا يختلفون في تركه في المغرب. ومثل هذا كثير، وكذلك المسح على العمامة والخمار.. ونحو هذا رواية بعضهم أنه مسح على النعلين ورواية أخرى أنه مسح على الجوربين.. الخ»[5].

والاجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد، أو اتفاق المجتهدين من هذه الأمّة في عصر على أمر من الأمور، وقد تمسك به الشافعي بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى) «النساء115»، وهو حث على اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمعوا على حكم فهو سبيلهم.

ويقول الامام الغزالي «وإنما أمرنا ربنا الأمر على الظاهر، وإذا أجمعت الأمّة على حكم يجب القضاء بأنهم هم المؤمنون.. ولا مطمع في إثبات الاجماع بمسلك عقلي، إذ ليس فيه ما يدل عليه ولم يشهد له من جهة السمع خبر متواتر ولا نص كتاب، وإثبات الاجماع بالاجماع تهافت والقياس المظنون لا مجال له في القطعيات. ولم يبق وراءه إلا مسالك العرف فلعلنا لانتلقاه منه.. وله ثلاث صور: أن تجمع الأمة على القطع في مسألة مظنونة، وأن يطبقوا في مسألة ظنية على حكم واحد من غير أن ينقل

(5)ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث. ص 176.

عنهم القطع بذلك، وأن يشتوروا في مسألة ويستقر رأيهم على حكم ويجمعوا عليه. .[6].

ورغم قول البعض إن القياس مظنون ومختلف فيه، ولذا يجوز استلهام قاعدة قطعية منه، إلا أن الغزالي يقول «فإذا اجتمعوا على قياس، كان حقاً في نفسه لا يسوغ خلافه، كما لو أنهم أجمعوا على أصل القياس وجب اتباعهم، فالاجماع على نوع من القياس يوجب اتباعهم»[7].

هذا في الوقت الذي جعله فيه البعض لا يتعدى صحابة الرسول، فقد صار الامام مالك إلى أن الاجماع يحصل بقول الفقهاء السبعة وهم فقهاء المدينة (سعد بن المسيب. عروة بن الزبير. القاسم بن محمد بن أبي بكر. خارجة بن زيد بن ثابت. أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث. سليمان بن يسار. عبيد الله بن عتبة بن مسعود). وقدم أيضاً مذهبهم على النص، ولذا قال الامام الغزالي «لاخفاء ببطلان هذا، فإنهم ليسوا كل الأمة، والمدينة أطلال لا أثر لها»[8]. ويشترط للاجماع أن يقع في مظنون، وأن خرق الاجماع يحدث إذا تم إحداث مذهب ثالث بعد اجماع الصحابة في مسألة على قولين، بينما سوغ بعض العلماء الخلاف وفتحوا بابه.

وقد عارض المعتزلة الاجماع لأنه (يجوز أن يجمع المسلمون على الخطأ، ومن ذلك اجماعهم على أن النبي بعث للناس كافة دون جميع الأنبياء، وكل نبي بعثه إلى سائر الخلق. .)[9].

(الاجماع إذن هو نوع من التوازن في مقابلة سعي المحدثين لإعادة صياغة العادات الموجودة حسب وجهات نظرهم ولمجابهة القوانين العرفية للمجتمع بشكل حاد، فلم يكن أمام المحدثين إلا الاعتراف بضعفهم في مواجهة هذه القوة، وكانوا من الذكاء بحيث وجدوا شكلاً لهذا الاعتراف الذي جعل اقرار الاجماع عنصراً من عناصر السنة)[10].

كثيرون هم الذين رفضوا التقليد واعتبروه بدعة محدثة، لأن الصحابة لم يكن في زمانهم وعصرهم مذهب لرجل معين، إنما كانوا يرجعون في النوازل إلى الكتاب

(6) الغزالي. المنخول في علم الاصول ص 303-308.

(7) المرجع نفسه ص 309.

(8) المرجع نفسه ص 315.

(9) ابن قتيبة. المرجع نفسه ص 18.

(10) جولد تسيهر. دراسات محمدية. ترجمة الصديق بشير نصر. من كتاب «قضايا الفكر الاسلامي كما يراها بعض المستشرقين». طرابلس. كلية الدعوة الاسلامية. 1988م ص 176.

والسنة[11]، وهناك ابن حزم الظاهري الذي رفض كل تقليد قائلاً «لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً وعلى كل واحد الاجتهاد حسب طاقته.. فالتقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها.. وخصص الامام «السيوطي» مؤلفاً لهذه الحقيقة عنوانه «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض»..»[12].

العبارات تبدو ثورة على الكهنوت، لكنها ما تلبث أن تهدأ بحكم سيادة حكم النص قبل الرأي، لأن الرأي في نظر الكثيرين «ينقسم إلى محمود ومذموم، والمذموم ما كان مخالفاً للنص، وذلك بالإعراض عنه مع المعرفة به، ومن وقع فيه من الفضلاء فإنما هو بتأويل أو بتقليد، ومنه ما كان كلاماً في الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها.. أما ما كان من إعمال العقل في استنباط العلل، والحاق ما لا نص له بما له نص لتوافق في تلك العلة، أو إلحاق الفروع بالأصول، أو الاجتهاد في معرفة حكم النازلة بعد التحقق من انعدام وجود نص من الكتاب أو السنة، فذلك هو الرأي المحمود، وهذا لا يخالف فيه أحد وما جاء من تشنيع من أهل الحديث على القائلين بالرأي، فإنما يعنون الرأي المذموم، وإن شمل هذا التشنيع بعض الفضلاء برأيهم بعد وقوعهم على النص..»[13].

وإن كان «النقل قبل العقل» لاثبات الحق عند أغلبية مدارس التشريع، إلا أن قليلاً كابن قتيبة يرى الاجماع يثبت الحق قبل الرواية، ويرى البعض الآخر كالأشاعرة أنه يمكن التوفيق بين العقل والنقل للوصول إلى الحقيقة، بينما يرفض بعض المعتزلة الاجماع، ويصرح ابن حزم بأن لكل واحد الاجتهاد حسب طاقته..

ورغم هذا التناقض ما بين الحديث عن الحرية المطلقة والحديث عن الاتباع المطلق، إلا أن لكل رأي حدوداً تحده وشروطاً تسجنه، فالاجتهاد لم يكن أبداً مطلقاً ـ وإن أدعى البعض ذلك ـ فإن أخذنا الاجتهاد المعتزلي مثلاً، فسنراه يضع العقل سيداً للحكم، فإن تعارض النص مع العقل، فلا بد من تأويل النص ليتفق مع العقل. ولكن أي عقل؟. إنه العقل المعتزلي بحدوده ومفاهيمه. (أنظر الفصل الخاص بالقراءات المعتزلية).

---

(11) الامام الشوكاني. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد. أنظر فهمي هويدي في المرجع السابق.

(12) فهمي هويدي. المرجع نفسه ص 35.

(13) الصديق بشير نصر. المصدر السابق المذكور. في الرد على جولد تسيهر. ص 325.

كذلك قال «إبن حزم» بالاجتهاد حسب الطاقة، فهل رضيت (الطاقة) الظاهرية بأي اجتهاد؟! لقد أطرت ظاهرية ابن حزم حدود هذا الاجتهاد، وعندما رفض هو نفسه ـ مناقضاً للمقولة السابقة ـ التنوع والخلاف المذهبي وعزاهما إلى «القياس والرأي يحكمونه في النصوص ويمعنون في هذا التحكيم، فإذا هي خاضعة أو هي في حقيقة الأمر خاضعة لهم هم، إذا كان هذا القياس شيئاً مختلفاً لا ميزاناً ثابتاً عادلاً فهم إنما يصدرون إذن في هذه الأحكام التشريعية عن الهوى الذي يسمونه قياساً ورأياً»[14]. ولهذا رفض ابن حزم نفسه أي اجتهاد خارج ظاهر النص لأن «هذه النصوص كافية مبينة عن نفسها بنفسها، لا شيء من دين الله خارج عنها أو مستتر وراءها. . فدين الله لا باطن فيه وجهر لا سر تحته. كله برهان لا مسامحة فيه. . والرسول لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئاً لما بلغ كما أمر»[15].

وعندما أخضع «ابن حزم» علم المنطق لدائرة ميتافيزيقاه مهاجماً المعادين لهذا العلم قائلاً (قرأوا هذه الكتب بعقول مدخولة وأهواء وبصائر غير سليمة، وقد اشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرع وقبلوا قول الجهال فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأنآهم عن درايتها)[16]، إنما كان يحاول اخضاع كل فكر وكل رأي لحدود فهمه الظاهري الخاص. ورغم تصريحه بالاستعداد لترك ما يقول إلى غيره إن تبين له وجه الصواب في ما يقوله مخالفه. لكن يتضح من النص التالي أنه يتعصب لمذهبه تعصباً مغالياً عندما يقول «قد علمنا تعالى في هذه الآيات وجوه الإنصاف الذي هو غاية العدل في المناظرة، وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الإنصراف إلى قوله، وهكذا نقول نحن اتباعاً لربنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا لا شكاً فيها ولا خوفاً منا أن يأتينا أحد بما يفسدها، ولكن ثقة منا بأنه لا يأتي بما يعارضها أبداً لأننا ولله الحمد أهل التلخيص والبحث وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها حتى وفقنا على ما ثلج به اليقين وتركنا أهل الجهل والتقليد في ريبهم

---

(14) عن محمد أحمد وريث. محاورات عقلية في فهم الرسول. طرابلس 1987 ص 29-37.

(15) المرجع نفسه.

(16) ابن حزم. التقريب لحد المنطق والمدخل فيه. تحقيق إحسان عباس. بيروت. د. ت. ص 6. أنظر أيضاً محمد جلوب فرحان. أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم. دراسات عربية. دار الطليعة بيروت 88/3 ص 109.

يترددون[17]. (لمزيد من التفاصيل أنظر معالجتنا لظاهرية ابن حزم في الفصل السادس من هذا القسم).

وكما اختلف الفقهاء في «الاجماع» اختلفوا أيضاً في القياس: ـ فقد عرّفه البعض بأنه رد الشيء إلى الشيء بجامع. وقال القاضي «أبو بكر الباقلاني»/من أنه حمل معلوم في اثبات حكم أو نفيه، بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما. فرد الحنابلة قياس العقل دون الشرع، بينما رد أتباع داوود الاصْبهاني (200-270 هـ) قياس الشرع دون العقل، فهم يقفون عند ظواهر النصوص. ورد قياس الشرع جملة الروافض سوى القائلين بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وردته الخوارج، ورده «النظام» (أبو إسحق إبراهيم بن سيار ت. 223 هـ) المعتزلي المشهور، بينما أنكره أبو هاشم (عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ت 321 هـ) إلا ما نص الشارع عليه من تشبيه وتمثيل كقوله تعالى «فجزاء مثل ما قتل من النعم «المائدة95». بينما قال «ابن مسعود»: لو حكمنا بالرأي لحرمنا كثيراً مما أحله الله وحللنا كثيراً مما حرمه الله». بينما قال الهادي يحيى بن الحسين (245-298 هـ) المعتزلي بأن «القياس» في رأيه لا يصح إلا إذا جاء موافقاً الكتاب، فالحقيقة لا تناقض الحقيقة «العقل والقرآن»، والقياس الذي يتم به عرض ما لا حكم فيه على ما فيه حكم عملية عقلية، وعلى ذلك يجب ألا يتناقض مع القرآن، وقال «.. والقياس لا يجوز أبداً ولا يكون أصلاً بحيلة من الحيل ولا يمكن أن يتناوله متناول ولا يطول إليه متطاول ولا يطمح به طامع إلا من بعد إحكام أصول العلم بالكتاب والوقوف على ما فيه من جميع الاسْباب من الحرام والحلال وما جعل الله من الاحْكام وبين من شرائع الاسلام ومن بعد أصول السنة وفهم فروعها المتفرعة»..»[18].

والسنة في نظره مكملة للرسالة المحمدية، وهي تلك الصادرة عن الله، حيث اقتصر دور الرسول على تبليغها، فهي ليست ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير، وإنما هي كل ما جاء به الرسول مبلغاً عن الله «.. ما معنى سنة؟.. السنة محكمة لكل أمر من الأمُور المؤصلة، المبينة للمعاني المعضلة، فرعة للمجملات المتبينة عن التأويلات يشهد بها محكم الكتاب وتنبني عليها الاسْباب»[19].

(17) ابن حزم (الاحكام) 20/1. أنظر في ذلك. محمود أبو زهرة. ابن حزم. ص 187-189.

(18) الهادي. كتاب القياس ص 120-121. أنظر في ذلك علي محمد زيد. دولة الهادي وفكره ص 154-156.

(19) المصدر نفسه ص 154 (معتزلة اليمن. دار العودة بيروت ط 2 1985م).

ويرى «الهادي» الاجماع كما رأى السنة والقياس في خدمة تفسير المتشابهات كفروع تعود إلى الآيات المحكمة كأصول، فالاجماع هو طريق تصديق الرواية في نظره وهو «الاخبار المتواترة التي لا يجوز على مثلها الشك عن قوم مفترقي الديار بعيدي الهمم، مختلفي التجارات والصناعات والالسن والألوان، يعلم أن مثلهم لا يجوز عليهم الاجماع والتواطؤ[20].

ولقد تفرد النظّام المعتزلي بعدة مسائل مختلفة عن بقية المعتزلة، فرغم أنه اعتبر الاجماع ليس حجة في الشرع وكذلك القياس في الاحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، لكنه أضاف بأن الحجة في قول «الامام المعصوم»[21]، واستند مؤيدو القياس عقلياً على أن الصحابة أنفسهم تشاوروا في الوقائع المتفرقة ورجعوا إلى المصالح والقياس، وكانوا يفتون في التحليل والتحريم والحقن والاهدار والامور الخطيرة عندما كثرت الوقائع ولم تكن النصوص وافية بها.

وقد رتب علماء الاصول القياس في خمسة مراتب:

1 ـ المفهوم من الفحوى، كتحريم ضرب التعنيف من فهم النهي عن التأنيف.
2 ـ تنصيص الشارع على قياس، مثل أن يطلق الشارع الرجم ويعلله بالزنا ولا يتعرض للاحصان ونحن نستنبطه.
3 ـ إلحاق الشيء بما في معناه كقولنا: الامة في معنى العبد.
4 ـ قياس المعنى وهو ينقسم إلى الاجلى والاخفى. وينقسم القياس إلى مظنون ومعلوم، وعند تعارض الظنون يلجأ إلى الترجيح.
5 ـ قياس الشبه وهو مصدر بالطرد والعكس.

* * *

آثرنا أن نشير باختصار إلى حجم الخلافات التي قامت ـ ولاتزال ـ بين الآراء التي تصل أحياناً لحد التناقض؛ وفي الفصول القادمة مباشرة سنتعرض تفصيلياً لبعض هذه المواقف الفكرية، والتي ستبين إلى أي درجة لعبت «الأيديولوجيا» دورها، بحيث تبدو

---

(20) المرجع نفسه ص 156.

(21) أنظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم ت 548هـ). روائع التراث العربي مكتبة خياط بيروت د. ت. 72/1.

تلك الأفكار وكأنها انعكاس لمقتضيات كل مذهب اجتماعياً وتاريخياً وسياسياً، فالخلاف لم يكن مجرد خلاف فكري فقط، وإنما كان يكمن بجانب الأرضية المذهبية أو الأيديولوجية قاعدة واسعة مفتوحة لأيٍ سؤال، بل وكل سؤال، وكانت هذه القاعدة تغتني يوماً بعد يوم بهذه الخلافات نفسها، وقبل ذلك اغتنت في تصادمها مع الثقافات الجديدة والحاجات الوافدة التي واجهتها.

ما دور الخطاب المعاصر هنا؟

الخطاب التقليدي اكتفى بمضغ ولوك المعلبات المستوردة من القرن الرابع الهجري دون إضافات عميقة، بل لم يكتف بالمضغ والترديد فقط، بل ما فتىء يدعو إلى شد كل الأفكار ـ ولو بالقوة ـ للعودة وتبني وجهة نظرهم ليس على صعيد العقل فحسب، ولكن على صعيد الفعل والممارسة أيضاً، واستخدم في ذلك كل الوسائل الممكنة قديمها وحديثها.

والخطاب النقدي يعتبر الأدبيات التاريخية الكلاسيكية التي تتحدث عن الاسلام، تطرح لنا الأمور بطريقة لم تعد مقبولة من قبل المؤرخ أو المفكر المعاصر، حيث أضاف العلم مجموعة من الأدوات الجديدة في البحث واتسعت أرضية العلوم لتشمل عدداً مذهلاً من المناهج، فعلى سبيل المثال «يتيح لنا مصطلح الخيال أو المتخيل كبنية متكاملة تدخل في التركيبة النفسية الفردية والجماعية على السواء، أن نفهم الآليات العميقة لكيفية اشتغال المجتمعات البشرية وحركيتها، وهذه حقول من البحث جديدة كلياً، والأوروبيون أنفسهم ابتدأوا بالكاد يستكشفونها ويطبقونها على تاريخهم الخاص بالذات. فماذا نقول إذن بخصوص المجال العربي الاسلامي؟. لا نزال متأخرين جداً عن ركب العلم التاريخي الحديث ومنهجياته، وينبغي أن نعترف أن الطريقة التي نعلّم بها التاريخ في جامعاتنا العربية المؤسسة حديثاً، لا تزال طريقة تقليدية قديمة، فات أوانها، ولم تدخل هذه المنهجيات الحديثة الخصبة بعد إلى جامعات الدول العربية والاسلامية، وهذا ما يفسر لنا سبب استمرارية الصراع بين المسلمين «بمن فيهم المثقفون الذين درسوا في الجامعات الغربية» وبين من ندعوهم حتى الآن بالمستشرقين»[22].

هكذا يتحدث مفكر معاصر «كمحمد أركون»، بينما يطالب «عبد الله العروي» «بإدخال شيء من النظام في ميراث كثر فيه الخلط، فلقد تداخلت المدارس والتحليلات

(22) أنظر محمد أركون. الاسلام والتاريخ والحداثة. ترجمة هاشم صالح. الوحدة 1989/1م ص 18.

عند المفكرين الغربيين المعاصرين، وليس غريباً أن نجد ذلك التداخل أكثر استعمالاً عند الكتاب العرب. إن عدم الوضوح في المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر، ووضوح المفاهيم لا يوصل بالضرورة إلى ادراك الواقع، لكنه على الأقل يخلص الباحث من التساؤلات الزائفة، وما أكثرها في ميدان نقد الذهنيات»[23]، ويفرق «العروي» بين التراث والسنة قائلاً «فعندما نقول الموروث أو التراث، فإننا نشير إلى مجموعة من الاشكال الكلامية أو السلوكية انحدرت إلينا من الاجيال السالفة. في نطاق التراث تتساكن المنجزات على مستوى واحد لا يضاف أي قسم منها إلى شخص بعينه ولا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم وأعرق. أما عندما نذكر السنة، فإننا نشير إلى «منطق ضمني» إلى أحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة قبلت أثناءها أقوال وأعمال ورفض غيرها. إننا بالتالي نشير إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الاحكام والاختيارات، كل جماعة تدعي الوفاء لمن سبقها... إنَّ مفهوم التراث يطمس التعاقب الزمني والتمايز الاجتماعي، في حين أن مفهوم السنة يكشف عند التدقيق عن تلك المتغيرات التاريخية والاجتماعية. والنقاش هنا كما هو واضح لا يعنى بالمفردات بقدر ما يعنى بالمفاهيم. ولا يتعلق الأمر بترجمة كلمة إلى أخرى، بل بتأدية معنى وبالتالي يفتح الطريق للبت في مسائل خطيرة بما تستحق من الوضوح والدقة..»[24]. ثم يخلص العروي من ذلك إلى أنه «بما أن المنطق تعبير، فإنه بالضرورة تأويل، وبالتالي اختيار، نلاحظ من جديد أهمية التمييز بين منطق الثقافة وبين الاعمال الثقافية، الاعمال موروث جامد، لكن المنطق هو الذي يجعل المرء يهتم بهذا العمل ويهمل ذاك، فالمنطق يشير إلى مجرى الحياة، إلى التطور والتحول، في حين أن التراث يشير إلى المعطى الجامد الابدي»[25]. هنا يجد العروي التراث جامداً أبدياً، بينما أدواته هي التي تتميز بالحياة، وهو فصل يراه البعض فصلاً تعسفياً بين «الموضوع» و «مناهجه»، لانه من المستحيل التعامل مع الجزء وإهمال الكل أو نتعامل مع الكل دون النظر إلى الجزئيات[26]. قبل ذلك كان كثيرون قد طرحوا دعوة القطيعة التامة مع التراث مثل لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وزكي نجيب محمود في مراحله

---

(23) عبد الله العروي. مفهوم الايديولوجيا. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ط 1 1980 م ص 127.

(24) عبد الله العروي. ثقافتنا في ضوء التاريخ. المركز الثقافي العربي. المغرب ط 1 1983ص 192.

(25) المرجع نفسه 196.

(26) راجع طيب تيزيني (من التراث إلى الثورة) دار بن خلدون 1976ص 161 وهو يعتبر العروي عدميا في فهمه للتراث. أنظر أيضاً محمد عابد الجابري وهو يصفه في إطار الموقف السلبي العدمي. المحرر المغربية15/74/12-5/1/1975 م.

الأولى حين كان يدعو إلى «الوضعية المنطقية»[27]، وذلك اتباعاً للتيار الغربي الحديث، باعتبار أن التراث العربي الاسلامي هو تراث متخلف استنفد كل أغراضه وأهداف وجوده، وبالتالي لن يقدم أية إمكانات للتقدم أو التطور.

بينما يرى الجابري أن بنية العقل العربي الراهن هي «بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة وعلى رأسها أسلوب الممارسة النظرية النحوية والفقهية والكلامية التي سادت في عصر الانحطاط، الاسلوب الذي قوامه قياس الغائب على الشاهد دون مراعاة الشروط التي تجعل هذا القياس منهجاً علمياً. لقد أصبح القياس في شكله الميكانيكي ذاك العنصر اللامتغير «الثابت» في نشاط بنية العقل العربي، العنصر الذي يجمد الزمان ويلغي التطور ويجعل الماضي حاضراً باستمرار في الفكر والوجدان ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة»[28]. ومن هنا يعتقد أن «الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف أو وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط. وأول ما يجب كسره عن طريق النقد الدقيق الصارم هو ثابتها البنيوي «القياس» في شكله الميكانيكي. إنَّ تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطيعة ابستمولوجية تتناول الفعل العقلي، والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما، وبواسطة أدوات، هي المفاهيم وداخل حقل معرفي معين، والقطيعة التامة يجب أن تكون مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وإمتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر. قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والاشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك يختلف ويتغير، وعندما يكون الاختلاف عميقاً وجذرياً أي عندما يبلغ نقطة «اللارجوع». وهي نقطة «القطيعة المعرفية» وهي تشمل في نظر «الجابري» «التخلي عن الفهم التراثي للتراث. أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث وعلى رأسها القياس النحوي الفقهي الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني المعرفي والأيديوجي»[29]. أي أنه يدعو إلى قراءة جدلية للتراث تحتوي عدة

---

(27) أنظر جواد العمارتي. مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر. مجلة الوحدة. الرباط 89/1 ص 14 الهامش.

(28) الجابري. نحن والتراث ص 28.

(29) المرجع نفسه ص 30,29.

مفاهيم «بنيوية وأيديولوجية وابستمولوجية» ويعتبرها طريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة «وهي ليست الطريقة العلمية الوحيدة، بل هي إحدى الطرق العلمية، وما يميز الطرق العلمية عن غيرها هو اعتمادها الموضوعية، أي أنها تحقق قدراً كافياً من المسافة بين التراث والموضوع يسمح برؤية الاشياء كما هي دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها، وإذا كنا نصف هذه الطريقة بأنها عصرية، الشيء الذي يعني أنها تنتمي إلى الحاضر ومنجزاته الفكرية والمنهجية، فهي كجميع الطرق والمناهج العلمية ليست جديدة كل الجدة.. ومن جهة أخرى فالمنهج مهما كان علمياً ومهما كانت درجة الضبط فيه، يتوقف النجاح في الاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه.. إذن فالسؤال كيف نتعامل مع التراث بموضوعية ومعقولية؟.. الهدف الذي نرمي إليه هو معالجة التراث في محيطه الاجتماعي والتاريخي.. وجعله في الوقت نفسه معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية»[30].

نتنقل الآن إلى معالجتنا التطبيقية الخاصة والتي تتماس مع اجتهاد أو آخر من تلك الاجتهادات.

---

(30) الجابري. قراءة عصرية للتراث.. منهج وتطبيق. مجلة العلوم الاجتماعية الكويت 1989ص 233,252.

قراءة أركون(*)

يقول د. محمد أركون إنه يحاول تجديد دراسة الكتاب العظيم وإعادة فهمه، ثم يقرأ علينا بعض آيات الميراث من سورة النساء (ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين، ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين، وإن كان رجل يُوَرث كلالةً أو امرأةٌ وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم) «النساء12».

في مناقشته للنصف الاوّل من الآية يرى أنه لا يطرح مشاكل معقدة بخصوص التفسير، أو بالاحْرى أنه يطرح مشاكل عامة تخص وجود الآيات التشريعية في النص الموحى. إنه يطرح مشكلة ثيولوجية رغم أن الفكر الاسلامي المعاصر لم يعد يهتم بها على الرغم من وجودها والحاحها في مجتمعاتنا الراهنة، لانّها قد تطورت كثيراً بالقياس إلى المجتمع الاسلامي الاوّل وبالتالي فهي بحاجة إلى اجتهاد وتجديد ثيولوجي على كافة الاصْعدة.

وعند هذا النصف بالذات لم يطرح «أركون» جديداً أو اجتهاداً ما وإنما طالب بذلك فقط (في تطبيقنا الثاني مع الجابري ستتعرض لاجتهاده في مسألة الميراث)، لكن أركون يصطدم مباشرة بالنص الثاني من الآية وخصوصاً في تعريف (الكلالة) وصيغة المبني للمجهول في الآية (وإن كان رجل يُورَّث) وسبب استخدامها، ثم يصطدم ثالثاً بإهمال كلمة (أو امرأة) لانّ الآية تقول ما معناه (وإن كان رجل أو امرأة)، ثم تأتي (وله أخ أو

(*) جاءت قراءة أركون هذه في محاضرة ألقاها في المركز الثقافي بباريس للجزائر. ترجمة هشام صالح. مجلة الوحدة الرباط. 1989/1م، ص 17-26 .

أخت) بدلاً من (ولهما أخ أو أخت). ويكتشف حلاً للاشكالية الثالثة في قراءة ذكرها (الطبري) في تفسيره عرضاً، وهي قراءة تختلف كلياً عن الأولى تقول (وإن كان رجل يورِّث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت..)، فإذا قلنا (يورث) بصيغة المبني للمجهول ـ كما في القراءة المشهورة ـ فإننا لا نعلم إن كان قد ترك إرثاً بواسطة وصية أم أنه لم يترك وصية، وإذا كان لم يترك وصية فإنه ينبغي تطبيق قواعد الإرث المنصوص عليها في القرآن (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين)، وبالطبع إذا قلنا (يورث) بكسر الراء، فإن الأمر يتعلق حينئذ بوصية وتكون (إمرأة) منصوبة «معطوفة على كلالة» بدلاً من عطفها على (رجل).

ثم يتعرض أركون لـ تفسير كلمة (كلالة)، فيلتقط رأيا لأحد المستشرقين في أن كلمة «كلالة» موجودة في اللغة الأكادية بمعنى «كنة»، وهو يلجأ إلى ذلك نظراً لطبيعة الجدل حول معنى هذه الكلمة عندما سأل المسلمون النبي عن معناها (يستفتونك في الكلالة)، واستمر الجدل بعد النبي حتى أنه روي عن عمر بن الخطاب أنه كتب كتاباً بخصوص الجد والكلالة، ثم عندما طعن بالخنجر طلب الكتاب وأمر بمحوه، فإذا كان القرآن إذن يورث الكنة ـ على حد قول أركون ـ فإن ذلك يعني أن كل نظام القرابة والضبط الخاص بانتقال الأملاك والثروات في المجتمع القبلي قد إنهد وإنهار، ومن هنا فسر «محمد أركون» قراءتها من قبل الفقهاء برفع كلمة «أو امرأة» بدلاً من نصبها، ومن ثم تفسيرهم لكلمة (كلالة) بأنه (من لا ولد ولا والد له)، ثم قراءتهم لها بصيغة المبني للمجهول، وذلك لأنه ـ كما يقول ـ ربما كان الفقهاء في القرنين الثاني والثالث قد التفوا على القرآن وحاولوا تأويله بالطريقة التي تلائم حاجيات المجتمع ونظام القرابة السائد في زمنهم وضرورات العلاقات الاقتصادية وضبط التبادل التجاري.. الخ. وهكذا يرى أن المشاكل التأويلية التي تطرحها آية قرآنية كهذه الآية تتجاوز مجرد البحث عن معنى كلمة معينة، لكي تطرح مشاكل سوسيولوجية وأنثروبولوجية وتاريخية وحتى ثيولوجية أكثر عمقاً واتساعاً.

حقاً، قد تثير هذه الآية الجدل كما أثارته في أيام النبي نفسه، وهم يسألونه عن الكلالة فيجيبهم القرآن في الآية 175 من سورة النساء عن معناها (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك وإن كانوا أخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم).

يقول «ابن كثير» في معنى (الكلالة): (ليس له ولد) تمسك به من ذهب إلى أنه ليس من شرط الكلالة انتفاء الوالد بل يكفي في وجود الكلالة انتفاء الولد، رواها ابن

جرير عن عمر بن الخطاب باسناد صحيح، ولكن الذي يرجع إليه هو قول الجمهور وقضاء «الصديق» أنه الذي لا والد له ولا ولد، ويدل على ذلك قوله (وله أخت فلها نصف ما ترك) ولو كان معها أب لم ترث شيئاً لأنه يحجبها بالاجماع، فدل على أنه من لا ولد له بنص القرآن، ولا والد له بالنص عند التأمل أيضاً، لانّ الاخت لا يفرض لها النصف مع الوالد بل ليس لها ميراث بالكلية. وقال قتادة/وذكر لنا أن أبا بكر الصديق قال في خطبته: ألا أن الآية التي في أول سورة النساء في شأن الفرائض، أنزلها الله في الولد والوالد (النساء 12)، والآية الثانية أنزلها في الزوج الزوجة والاخوة من الامّ. والآية التي ختم بها سورة النساء أنزلها في الاخوة والاخوات من الامّ والابّ، والآية التي ختم بها سورة الانفال أنزلها في أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله مما جرت الرحم من العصبة(رواه ابن جرير).

وعن ابن عباس وابن الزبير أنهما كانا يقولان في الميت ترك بنتاً وأختاً أنه لاشيء للاخت لقوله «إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك» قال فإذا ترك بنتا فقد ترك ولدا فلا شيء للاخت. وخالفهما الجمهور فقالوا في هذه المسألة للبنت النصف بالفرض وللاخت النصف الآخر (بالتعصيب) بدليل غير هذه الآية. وهذه الآية نصت أن يفرض لها في هذه الصورة، وأما وارثتها بالتعصيب، رواه البخاري قال/قضى فينا معاذ بن جبل. النصف للبنت والنصف للاخت. وعن ابن عباس قال: كنت آخر الناس عهداً بعمر بن الخطاب قال/اختلفت أنا وأبو بكر في الكلالة والقول ما قلت، قال وذكر أن عمر شرك بين الاخوة للامّ والابّ وبين الاخوة للامّ في الثلث إذا اجتمعوا وخالفه أبو بكر. .[31].

بعد استعراضنا للآية 175 من سورة النساء كشارحة للآية 12 من السورة نفسها[32]، واستعراضنا للخلاف حول توريث الكلالة وليس معناها. فالخلاف كان: هل الكلالة هي من ليس له ولد ولا والد، أم من ليس له ولد فقط؟ وقد حدد «السيوطي» سبب نزولها في جابر وقد مات عن أخوات[33]، نستطيع أن نقول بأن اللبس في الآية الأولى حلته الآية

---

(31) أنظر تفسير ابن كثير 595,593,592/1.

(32) لم تأت كلمة «كلالة» في القرآن سوى مرتين في سورة النساء وفي القرآن كله. أنظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضع محمد فؤاد عبد الباقي 1945 م. دار الكتب المصرية. طباعة دار احياء التراث بيروت ص 619.

(33) السيوطي. أسباب النزول ص 139.

الثانية، وهو يؤكد بأن التركيبة اللغوية وحدهاوخصوصاً في نص واحد لا تكفي، بل يجب الرجوع قليلاً أو كثيراً إلى عدة نصوص ومواقف مختلفة قد تكون مرتبطة بسورة واحدة أو بعدة سور وذلك لتفسير مسألة أو حل إشكالية.. ونرجح بأن الخلاف كان قائماً بين المسلمين بعد نزول الآية الأولى بصيغة غامضة أو بصيغة يمكن أن تقرأ بعدة قراءات مختلفة أو أن تفهم بطرق متناقضة، فجاءت الآية الأخيرة وهي أكثر تحديداً وشرحاً،ولعل قوله تعالى (يبين لكم أن تضلوا) كان تعبيراً عن تلك الحالة بإجابة محددة.

فهل تسرّع «أركون» هنا في حكمه؟!

قد لا يكون قد تسرع في الوصول إلى النتيجة التي وصل إليها، بأنه كثيراً ـ وليس دائماً ـ ما التف المؤولون على القرآن في محاولة لملاءمة حاجيات المجتمع وأهدافه في لحظة التأويل،أما التسرع فيتضح حيناً يحمل النص ما لا يحتمله عندما يقول بتوريث الكنة عندما يلتقط كلمة مشابهة في اللغة الاكادية!!، ثم يعتبر ذلك ثورة على النظام السائد في جزيرة العرب آنذاك، وهو يعلم أن الثورة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية أمر يحتاج زمناً طويلاً وتفاعلات جمة، وأن ثورة القرآن الاساسية كانت في دعوته للتوحيد وهدم الوثنية ومعها القبلية السائدة، فالنظام التشريعي الاسلامي كان نظاماً وسطاً انتقل بالعلاقات ما قبل الاسلام نقلة للأمام وترك البقية للمستقبل، ولعل مقولة «خير الأمور أوسطها» كانت أصدق تعبير عن وسطية ذلك العصر في معالجة الأمور المعيشية حينئذ.

في اتجاه موازٍ، يواصل محمد أركون قراءته لآيات الوصية (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين. فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم ـ فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) «البقرة180-182».

وتفسيرها/إذا أوشك أحدكم على الموت وكان ذا مال أن يوصي بثلثه لوالديه وأقربائه بالعدل والمساواة، وقد اتفق معظم الفقهاء إلى أن هذا الحكم كان سارياً في أول الاسلام قبل تعيين المواريث فلما نزلت آيات المواريث نسخ هذا الحكم(34).

يعود د. أركون ليحمل الفقهاء مسؤولية التدخل في اتجاه الحد من حرية الموصي بالإرث المذكورة في الآيات بذكر حكم النسخ، لانّ الوصية تتيح لكل فرد أن يورث أملاكه كما يشاء كأن يعطيها لأمه أو لأخته أو لعمته، الخ. وهذا ما يؤدي إلى تبعثر في

(34) محمد فريد وجدي. المصحف المفسر 35/2.

الأرزاق والأموال، أما التطبيق الصارم لقواعد تنظيم الإرث كما تحددها آيات سورة النساء فيعني تطبيق قواعد حسابية دقيقة لا تتيح أي حرية للموصي، ولهذا السبب، ولأنّ هذه الآيات تمشي في الاتجاه الذي يريده الفقهاء فقد قالوا بالنسخ، ثم يشدد قائلاً «انتبهوا للمصطلح ومدلوله الضخم ـ يقصد النسخ ـ وهذه فتوى تحمل أصحابها مسؤولية ثيولوجية ضخمة لأنهم أخذوا ببعض كلام الله وتركوا بعضه بحجة أنه منسوخ، ولكنهم فعلوا ذلك لأنه يناسب أهدافهم وحاجيات المجتمع الذي عاشوا فيه. إنه يتلاءم مع نظام القرابة السائد قبل الاسلام وبعده».

نتفق مع أركون على أن نظـام الإرث، لا بد كان متفقاً مع العلاقات القبلية شبه المشاعية السائدة في جزيرة العرب آنذاك، ومع نظام القرابة السائد قبل الإسلام وبعده، بحيث لم يتعرض تعرضاً كبيراً لهذه العلاقات، ليهز البنية الاجتماعية هزة كانت تحتاج وقتاً أطول للانتقال من النظام القبلي إلى نظام الدولة المركزية، وهو أمر كان النبي قد وضع أسسه، لكنه لم يكتمل إلا بعد وفاته، حينما اتسعت أطراف الدولة وتشابكت العلاقات وتداخلت المصالح أو تناقضت، وانعكسـت على تأويل النصوص بالطريقة التي تتكيف مع أهواء ومصالح الفئات المختلفة، لكن من قال أن الأحكام لم تتغير أيام النبي نفسه، بل وبكلام الله في القرآن الكريم نفسه، انتقالاً من حكم لآخر، سواء تدرجاً أو مرة نسخاً لحكم وتثبيتاً لحكم؟! . لقد قالت الأغلبية إن حكم الوصية قد نسخته آية المواريث طبقاً لروايات متعددة، ثم قال البعض لأنه لا ناسخ ولا منسوخ بحكم (المسؤولية الثيولوجية الضخمة) ـ على حد قول أركون ـ وقد مال هو إلى ذلك حينما قال «افتحوا تفسير فخر الدين الرازي(*) تجدوا فيه احتجاجاً شديد اللهجة ضد مبدأ النسخ، وقد فعل ذلك باسم الثيولوجيا لأنّ الرازي كان مثقفاً جاداً ومسؤولاً. هذا في حين أن الفقهاء قد قفزوا على المشكلة دون أن يواجهوها بشكل جدي وفرضوا الحل الذي يلائمهم». واعتمد رد مبدأ النسخ على أن حكم آية الوصية «باق في الأقارب الذين لا يرثون ولا يتصور نسخ حكم الوصية في هذه الآية بمثل ما أدعى مع وجود هذه التأكيدات التي تضمنتها الآية (حقاً على المتقين) ثم أردف الله ذلك بالآية التالية ﴿فمن خاف من موص جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم

(*) هو فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر (543-606 هـ). أنظر النجوم الزاهرة 6-197 لابن تغري بردي. ويقصد أركون «التفسير الكبير للقرآن الكريم» «مفاتيح الغيب». وقد طبع بدار الكتب العلمية طهران. المطبعة البهية العصرية. د. ت. (أنظر أيضاً كتاب الرازي من خلال تفسيره) عبد العزيز المجدوب. الدار العربية للكتاب ليبيا تونس1980.

فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾[35].

لقد اعتمد مؤيدو الوصية على حديث شريف جاء في صحيح مسلم (ما حق امرىء مسلم له شيء ويوصي فيه يبيت فيه ليلتين وفي رواية ثلاث ليال ـ إلا ووصيته مكتوبة عنده)، بينما استند الاتجاه الآخر على حديث (لا وصية لوارث).

وهنا نسأل أول سؤال يتبادر إلى الذهن: مع من نتفق؟ أمع من يقولون بالنسخ؟! أم مع من يردونه؟.. لكلٍ موقفه وأسانيده وقناعاته، والأحاديث والروايات لم تحل المشكلة بقدر ما زادت الحيرة.

سنحاول أن نبحث في أسباب النزول، فلربما تمدنا بشيء/«فلقد أخرج أحمد وأبو داوود والترمذي عن جابر، قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى الرسول فقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما معك في أحد شهيداً، فأخذ عمهما مالهما فلم يدع لهما مالاً ولا تنكحان إلا ولهما مال؟ فقال يقضي الله في ذلك، فنزلت آية الميراث. وأخرج الائمة الستة عن جابر بن عبد الله قال عادني الرسول وأبو بكر في بني سلمة... فقلت ما تأمرني أن أصنع في مالي فنزلت (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) وقد ورد سبب ثالث أخرجه ابن جرير قال أهل الجاهلية لا يورثون الجواري ولا الضعفاء من الغلمان، لا يرث الرجل من ولده إلا من أطاق القتال، فمات عبد الرحمن بن ثابت وترك امرأة وخمس بنات فجاءت الورثة يأخذون ماله فشكت زوجه إلى النبي فأنزل الله (فإن يكن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) ثم قال في الزوجة ﴿ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن﴾..)[36].

هنا أيضاً، لم تقل أسباب النزول شيئاً يشفي الغليل، إذن فالأمر قد يستدعي أدوات أخرى للبحث، ولن يكون من السهل الركون إلى نتائجها العجلى، بقول نضفيه على نص أو ننتزعه من نص، وهنا ستبقى الأمور إحتمالية على أصدق ترجيح، لكنها ـ وهذه هي المشكلة ـ يقينية عند محمد أركون، وهذا ما لا نستطيع أن نوافقه عليه إلا ترجيحاً أيضاً، وعليه أن يدرس إشكاليات أخرى ـ سيجدها لا شك في خفايا النصوص ـ تؤكد ما ذهب إليه على نحو كبير وليس على نحو مطلق، لأنّ المطلق في أمور كثر فيها الجدل وتناقضت فيها الآراء لن يكون في حالة كهذه إلا نوماً على وهم كبير.

---

(35) أنظر راشد فرحان. تفسير مشكل القرآن ص 2 طرابلس1984 ص 28.

(36) أنظر أسباب النزول للسيوطي. ص 152-154.

ولتبيان منهج أركون أكثر، دعنا نقرأ الآية 23، والآية 24من سورة النساء: **يقول تعالى**/(حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخُ وبنات الاخْت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم في جحوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الاخْتين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليماً حكيماً).

سنناقش منهج «أركون» من خلال الآية الرابعة والعشرين، ولكن قبل ذلك علينا أن نورد ما جاء في تفسيرها من قبل القدماء.

لقد تبعت الآية24، آية المحرمات على رجال المسلمين، وحدث خلاف وجدل عظيم حول قوله تعالى (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة) وقد اتفق معظم المفسرين على أنها تعني نكاح المتعة، فيقول ابن كثير في تفسيره «وقد استدل بعموم هذه الآية على نكاح المتعة، ولا شك أنه كان مشروعاً في ابتداء الاسلام ثم نسخ بعد ذلك، وقد ذهب الشافعي وطائفة من العلماء إلى أنه أبيح ثم نُسخ ثم أبيح ثم نسخ مرتين. وقال آخرون/أكثر من ذلك. وقال آخرون: إنما أبيح مرة ثم نسخ ولم يبح بعد ذلك. وقد روي عن ابن عباس وطائفة من الصحابة القول باباحتها للضرورة وهو رواية عن الامام أحمد، وكان ابن عباس وأبي بن كعب وسعيد بن جبير والسدي يقرأون (فما إستمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فأتوهن أجورهن فريضة) وقال مجاهد (نزلت في نكاح المتعة، ولكن الجمهور على خلاف ذلك، والعمدة ما ثبت في الصحيحين عن علي بن أبي طالب. نهى الرسول عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الاهْلية يوم خيبر، ولهذا الحديث ألفاظ مقررة هي في كتاب الاحْكام. وفي صحيح مسلم عن الربيع بن معبد الجهني عن أبيه أنه غزا مع الرسول يوم فتح مكة فقال «يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما اتيتموهن شيئاً» وفي رواية لمسلم في حجة الوادع وله ألفاظ موضعها كتاب الاحْكام وقوله تعالى(ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) من حمل هذه الآية على نكاح المتعة إلى أجل مسمى قال: لا جناح عليكم إذا انقضى الاجَل أن تتراضوا على زيادة به وزيادة للجعل. قال السدى/إن شاء أرضاها من بعد الفريضة الاوْلى، يعني الاجْر

الذي أعطاها على تمتعه بها قبل انقضاء الاجل بينهما، فقال: أتمتع منك أيضاً بكذا وكذا، فإن زاد قبل أن يستبرىء رحمهـا يوم تنقضي المدة وهو قوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة)، قال السدى: «إذا انقضت المدة فليس له عليها سبيل، وهي منه بريئة وعليها أن تستبرىء ما في رحمها، ليس بينهما ميراث، فلا يرث واحد منهما صاحبه» ومن قال بهذا القول الاوّل جعل معناه كقوله (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) الآية. «أي إذا فرضت لها صداقا فأبرأتك منه، أو عن شيء منه فلا جناح عليك ولا عليها في ذلك».

وقال ابن جرير: حدثنا محمد بن عبد الاعْلى حدثنا المعتمر بن سليمان عن أبيه قال: زعم الحضرمي أن رجالاً كانوا يفرضون المهر ثم عسى أن تدرك أحدهم العسرة فقال: ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة، يعني إن وضعت لك منه شيئاً فهو لك سائغ، بينما قال ابن عباس «ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به . . » والتراضي أن يوفيها صداقها ثم يخيرها يعني في المقام أو الفراق. . »[37].

وورد في صحيح مسلم عن أحاديث نكاح المتعة منها (قال جابر بن عبد الله: كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق لأيام على عهد الرسول وأبي بكر، فنهى عنها عمر)، (وحدثنا الربيع بن سيرة الجهني أنه قال: أذن لنا رسول الله بالمتعة فانطلقت أنا ورجل إلى امرأة من بني عامر كأنها عيطاء (أي شابة بادنة طويلة العنق) فعرضنا عليها أنفسنا فقالت/ما تعطي فقلت ردائي وقال صاحبي ردائي. وكان رداء صاحبي أجود من ردائي وكنت أشب منه فإذا نظرت إلى رداء صاحبي أعجبها وإذا نظرت إليَّ أعجبتهـا ثم قالت/أنت ورداؤك يكفيني فمكثت معها ثلاثاً. ثم قال إن رسول الله قال من كان عنده شيء من هذه النساء التي يتمتع بها فليخل سبيلها وكان عام فتح مكة»[38].

وأخرج مسلم أيضاً الحديث التالي (قال أبو سعيد غزونا مع الرسول غزوة بني المصطلق فسبينا كرائم العرب فطالت علينا العزبة ورغبنا في أن نستمتع ونعزل (نقذف خارج المهبل) فسألت الرسول فقال لا عليكم ألا تفعلوا فإنما هو القدر»[39].

يقول «ابن جرير» في تفسير الآية الخاصة بالمتعة (وعندما منعها عمر بن الخطاب سأله الحكم: هل هذه الآية قد نسخت من القرآن؟ قال: لا. قال الحكم: وقال علي بن

---

(37)راجع تفسير ابن كثير 475,474/1.

(38)صحيح مسلم ص 586.

(39)نفسه ص 608.

أبي طالب/لولا أن عمر بن الخطاب نهى عن المتعة ما زنى الاشقي»[40].

وأخرج ابن أبي شيبة عن سعيد بن الحبيب قال: نهى عمر عن متعتين/متعة النساء ومتعة الحج[41].

آثرنا هنا أن نخرج عينات من آراء القدماء وشروحهم لهذه الآية، لكي نقابلها بآراء بعض المفسرين الجدد الذين تجاهلوا تماماً كل تلك الروايات المروية بالاجماع من قبل القدامى على أن الآية تخص «نكاح المتعة»، وأولوا الآية تأويلاً جديداً يقول بأن (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح..) الآية، لا تعني زواج المتعة وبالتالي لم يكن هناك هذا النوع من النكاح، فلا معنى إذن للنسخ من عدمه «فحيث أنه قد سبق هذه الآية الكلام على أحكام النكاح وما يحل وما لا يحل من النساء والأقارب سواء بالصهر أو النسب أعقب ذلك في هذه الآية بتحريم المحصنات وهن ذوات الأزواج من النساء العفائف الحرائر، ثم استثنى من ذلك السبايا في الحروب فلكم وطؤهن، وإن كان لهن أزواج في دار الحرب بعد الاستبراء، وعقدهن هو الملك، ثم انتقلت الآية إلى حكم جديد وهو موضوع الصداق فشرع الله في الكلام به، بأنه أحل لنا ما وراء ذلك من النساء مما ذكر من الأشياء والأصناف، أي سوى ما حرم عليكم من النساء أن تبتغوا النساء بالأموال أي بالصداق في حالة كونكم متزوجين لا زانين، وكل من تم الاستمتاع بها من النساء المذكورات فيجب لها كامل المهر فريضة من الله والمراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول، والأجور هي المهور والكلام هنا لبيان المهر الواجب بالدخول، والقول بأن الآية تشير إلى جواز نكاح المتعة غلط في التفسير، إذ أن الآية مترابطة في سياق واحد، ويدل على ذلك أيضاً نهاية الآية إذ يقول تعالى فيها (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) ومعناه: لا جناح فيما تركته المرأة بالتراضي بينكم وبينها من صداقها هبة لزوجها بعد أن عرف مقدار المهر لأنه لا عقد إلا بمهر والآية ليس فيها إشكال واضح ومعناها واضح..»[42].

من كل هذه القراءات نستطيع أن نجمل ثلاثة مواقف فيها:

1 ـ لم يحلل زواج المتعة وإنما اعتبر ذلك مجرد غلط في التفسير.

---

(40)تفسير ابن جرير الطبري. 9/5/5. (مجلد 5/جزء 5/ صفحة9).

(41) أنظر التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب. تحقيق ابراهيم بن حسن. دار الكتاب العربي بيروت ص 289.

(42)أنظر راشد فرحان. تفسير مشكل القرآن. جمعية الدعوة الاسلامية. طرابلس ص 50,49.

2 ـ يرى أن نكاح المتعة كان محللاً ثم نسخ (سواء مرة أو مرتين أو للأبد).

3 ـ يرى أن نكاح المتعة ظل محللاً حتى منعه عمر بن الخطاب (أي أنه ما زال محللاً من الناحية الشرعية).

ـ إن أخذنا بالموقف الأوّل في الاجتهاد، سيعني ذلك إهمال كل الروايات التي أوردها ابن جرير وابن كثير ومسلم والشافعي وغيرهم من الائمة والصحابة عن النبي، وهي مسؤولية تحمل صاحبها عبئاً ثقيلاً، لأنه سيهدم ركناً أساسياً من أركان التراث الثقافي الاسلامي والذي اعتمد على تلك الروايات والأحاديث والنصوص، وهذا العبء يعني تحقيقاً علمياً وإعمالاً للفكر واستخدام أكثر من منهج وأداة يؤيد بها رواية أو يهمل أخرى، لكن سيظل اليقين السهل أمراً احتمالياً لا أكثر. والإشكالية أن الذين خطأوا التفسيرات القديمة، لم يحللوا تلك الروايات تحليلاً تاريخياً واجتماعياً ودينياً، لكي يبينوا خطلها، وإنما اعتمدوا في تفسيرهم على تأويل الآية، وهو تأويل لن يكون أكثر من ترجيح لتأويل الآخرين لها، فاللغة وحدها لن تكون مقياساً كاملاً للحكم على صدق أحد الطرفين.

فالقدماء لم يروا غضاضة في أن زواج المتعة قد يكون أمراً مقبولاً للضرورة كما في القول المسند لابن عباس في اباحته للضرورة عن الامام أحمد. وفي القول المسند إلى علي بن أبي طالب. «لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلّا شقيّ»،أو قد رآه البعض منهم مقبولاً كبقية أنواع النكاح سواء من واحدة أو من أربع أو من ملك اليمين سبياً أو شراء أو نكاحاً، بينما الذين قالوا بنسخه أو الذين رفضوه تماماً، رأوه شكلاً من أشكال البغاء وهو أمر لا تقبله روح الشريعة، وبالتالي فلا يعقل أن يحلله الاسلام أو أن يظل معمولاً به رغم انتفاء ضرورته التي أباحته في حينها.

ـ وإن أخذنا بالموقف الثاني، فإننا سنقترب من الموقف الأوّل حيث أن الحكم قد نسخ، وهذا معناه أنه غير مسموح به الآن شرعاً.

وإن أخذنا الموقف الثالث فسيكون مناقضاً تماماً للموقفين الأوّل والثاني وهذا معناه أنه يجوز لأحد من الرجال أن يتزوج امرأة لمدة محددة يتفقان بعدها على الفراق. فالنكاح أو الزواج في أصله هو اتفاق على اتصال أو ارتباط أبدي لا ينتهي إلا بالطلاق، بينما الوضع هنا هو اتفاق ارتباط مؤقت، لدرجة أن بعض الصحابة قد قرأ الآية قراءة مختلفة (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فريضة) وهي قراءة لا نجدها في المصحف الشريف رغم أنها منسوبة إلى ابن عباس وأبي بن كعب وسعيد بن جبير والسدي.

وبهذه القراءة لا يحتمل الأمر أكثر من تأويل. لكننا في الحقيقة لا نستطيع أن نطمئن إلى هذه القراءة المنسوبة إلى بعض الصحابة لأننا لا نجدها أو لا نجد لها أثراً في كتاب الله الموضوع بين أيدينا.

لكن الموقف الثالث قائم كموقف تفسير أجمع عليه كثير من الفقهاء وأجمعت عليه روايات كثيرة. ماذا يكون إذن، موقف «د. محمد أركون» لو عرضت أمامه تلك المواقف الثلاثة؟!

لا نستطيع نحن أن نجيب عن ذلك، لأنه سيكون حينئذ رجماً بالغيب، ولكننا سنسير معه في منهجه المطروح في آيات «الميراث»، «الكلالة» السابقة، حيث يحمل الفقهاء مسؤولية ثيولوجية ضخمة بسبب اعتمادهم مبدأ نسخ بعض الآيات مثل آية (الوصية)، وذلك لأنهم لم يريدوا هدم النظام الاجتماعي القائم على أسس محسوبة ومحددة في آية الميراث لكي لا يترك الحكم لرغبة وهوى الموصي فيختل هذا التوازن.

وهنا، هل سيحملهم أيضاً المسؤولية نفسها، وذلك لاعتمادهم منهج نسخ «نكاح المتعة»؟!، لأن مبدأ النسخ في حد ذاته ـ كما يرى ضمنياً واعتماداً على موقف الفخر الرازي في رفضه للنسخ باعتباره أمراً يمس العصمة الالهية، لأنه «لا تبديل لكلمات الله» ـ هو نوع من تأويل الفقهاء طبقاً لمقتضيات اللحظة الاجتماعية والتاريخية؟!. فإن مددنا الخط على استقامته، فهل يعني ذلك أنه قد يوافق على البغاء، أليس «نكاح المتعة» في عصرنا هذا شبيها بالبغاء؟!.

لا نريد أن نحمل مفهوم «أركون» أكثر مما يحتمل، فهو في الحقيقة أراد أن يبين إلى أي حد قد تؤثر التوازنات الاجتماعية على تأويل النصوص. ولكننا نطرح كل هذه الأسئلة لنبين إلى أي حد أصاب منهجه وإلى أي حد قد تؤدي جزئياته في الطرح إلى نتائج مخالفة أو حتى مناقضة لروح مقصده.

فإن أردنا أن نرى في النص وجهه (التقدمي)، علينا أن نأخذ بالموقف الأول، لأن نكاح المتعة قد يبدو امتهاناً لكرامة المرأة وكرامة الرجل أيضاً، ومن هنا علينا أن نقبل (النسخ) لا أن نرفضه، وذلك بفرض أنه كان موجوداً في بداية الاسلام. وعلينا أن نؤول الآية بالمعنى الذي يرمي بكل الروايات السابقة عرض الحائط؛ ومن هذه النقطة ـ بالذات ـ سنجد أنفسنا محاصرين في خانة (الأيديولوجيا)، ولم ندخل (أرض العلم) وإن كنا في منتصف الطريق إليها.

إنها في الحقيقة مشكلة الاجتهاد سواء قبلت بهذا الموقف أو ذاك.

* * *

بعد أن يشرح د. محمد عابد الجابري الأدوات التي يستخدمها في تشريح النصوص الدينية في دراسة له بعنوان (قراءة عصرية للتراث العربي الاسلامي: منهج وتطبيق)[43]. إعتماداً على منهج التحليل البنيوي، يبدأ بقراءة جزء من «آية المواريث» (للذكر مثل حظ الأنثيين)، وهو الجزء الخاص بنصيب الولد في ثلثي التركة، والبنت الثلث فيها. ثم يسأل: كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا؟.

يبدأ في قراءته في محيطه الاجتماعي الخاص، أي يحاول جعله معاصراً لنفسه، ومحيطه الاجتماعي هو المجتمع القبلي وتوازناته حيث الملكية المشاعية، بمعنى أن الملكية كانت للقبيلة وليست للفرد، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي. أما الملاحظة الثانية فهي أن المصاهرة لدى القبائل العربية هي مصاهرة خارجية: فالزواج بذوي القربى (المحارم) ممنوع، والحفاظ على العلاقات السلمية وتنميتها بين القبائل يقتضي نوعاً من (تبادل النساء)، غير أن تزويج البنت لشخص من قبيلة غير قبيلتها قد يثير مصادمات في حالة وفاة أبيها، ذلك لأنه إذا كان حقها أن تأخذ نصيباً مما ترك وهو لم يترك سوى حقه المشاع في الرعي في المرعى المشترك، فان هذا يعني أن ماشية زوجها وهو من قبيلة أخرى سيدفع بها لترعى في أرض أهل الزوجة، وهذا شيء غير مقبول أو على الأقل يؤدي إلى خصومات، وبالتالي إلى حروب تهدد المجتمع القبلي بالفناء. ومن هنا كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي البنت الحق نفسه الذي للولد في الميراث، وهناك من القبائل من كانت تمنع البنت من الإرث اتقاءً للمشاكل المذكورة، بالإضافة إلى أن محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي، سهل علينا إدراك أن توريث البنت قد يؤدي إلى الاختلال بالتوازن الاقتصادي خصوصاً مع إباحة تعدد الزوجات، لأن تعدد الزوجات في هذه الحالة سيتحول إلى طريقة لكسب الثروة بواسطة الميراث بصورة تخل بالتوازن في المجتمع القبلي. ولذا لجأ الاسلام إلى حل وسط في جعل نصيب البنت الثلث بدل النصف، لكنه جعل نفقتها على

(43)محمد عابد الجابري. مجلة العلوم الاجتماعية. الكويت صيف1989/17ص 251-264.

زوجها أي على الولد، وجعل نفقة الوالدين على الولد كذلك، وبعملية حسابية بسيطة تراعي بساطة الاقتصاد الرعوي ومحدودية الملكية فيه، نجد أن الثلثين اللذين يأخذهما الذكر قد ينزلان إلى مستوى الثلث الذي يمنح للبنت إذا أسقط منها نفقة الزوجة ونفقة الوالدين..

ثم يضيف «الجابري» «وبذلك تتحقق المساواة بين الرجل والمرأة» ثم يقوم بحسبة بسيطة ترد على غير المسلمين الذين يقولون بظلم المرأة في هذه القسمة ويقول (إذا توفي شخصان وترك كل منهما بنتاً وولداً، وكانت تركة كل منهما 150 جنيها مثلاً، فإن الولدين سيأخذ كل منهما الثلثين مما ترك والداهما، بينما تأخذ كل بنت 50 جنيها. وإذا تزوج ابن الوالد الأول من ابنة الوالد الثاني، وابن الوالد الثاني من بنت الوالد الأول، فإننا سنكون أمام توزيع عادل لتركة الأبوين، بحيث سيتفرع عنهما زوجان لكل منهما 150جنيهاً) وهكذا سيتحقق نوع من العدالة في التوزيع ويعود التوازن إلى وضعه الطبيعي بحيث يحافظ المجتمع القبلي على قدرته على إعادة التوازن.

وينهي هذا التحليل بسؤال: تبقى بعد ذلك مدى استجابة هذا الحكم الشرعي الاسلامي لمعطيات المجتمع العربي في العصور اللاحقة والعصر الحاضر؟. لكنه لم يُجب، أو بالاحرى أجاب بطريقة الإحالة الضمنية وهو يقول «وهذه مسألة من اختصاص الفقهاء المجتهدين، وهو أمر يقع خارج إهتمامنا واختصاصنا»، لكنه يضرب مثلاً لاجتهاد فقهاء جبال الاطلس حيث كانت الأرض مشاعة بين القبائل وحيث كانت النزاعات والحروب القبلية تقوم لأدنى سبب، وكان توريث البنت يثيرُ المشاكل نفسها التي أشرنا إليها، كانت المرأة إذا مات زوجها قام أهلها بالمطالبة بنصيبها من المرعى في أرض قبيلة الزوج المتوفي، فتمتنع هذه ويتطور ذلك إلى صدام وحروب، ولذا أفتى الفقهاء بما يفيد أن البنت إذا استغنت بأهلها فلا ترث زوجها، وإذا استغنت بزوجها فلا ترث أهلها. ورغم أنها فتوى مخالفة لمنطوق الحكم الشرعي، إلا أنها كانت درءاً للفتنة. ثم ينتهي «الجابري» بالقول/«ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النص إذا تعارض مع المصلحة العامة، أخذ بالمصلحة العامة لأنها هي الهدف من النص».

وبمتابعتنا لما يمكن أن يقوله الجابري في عمق نصه أو ما بين سطور تحليله، بأن المصلحة العامة هي الاساس في اتباع نص أو في تجاوزه. بمعنى أنه إذا كانت المرأة ترث النصف حفاظاً على التوازن القبلي وبسبب طبيعة العلاقات الاجتماعية في هذا النظام تكون قد تساوت مع الرجل، فإنه بانتقال المجتمع القبلي شبه المشاعي إلى المجتمع المعاصر، الرأسمالي أو غير الرأسمالي، فإنه يمكن مساواة نصيب الرجل مع نصيب

المرأة، أي النصف للولد والنصف للبنت، ونكون بهذا قد اجتهدنا في حدود المصلحة العامة، مصلحة المساواة بين الرجل والمرأة في ظل شروط عصرنا الحالي، أي أنه أجاب عن السؤال الذي تهرب منه: تصريحاً بالقول أن هذه المسألة ليست من اختصاصه، بينما يقود طرحه كله إلى هذه النتيجة، وهو بهذا يكون قد جعل النص معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا في الوقت نفسه.

بقراءتنا لقراءته نقول بأنه استطاع أن يجعل النص معاصراً لنفسه ببراعة نجدنا متفقين معه في فهمه في ارتباط النص بلحظته التاريخية والاجتماعية. لكننا نحب أن نضيف بأن لجوء الاسلام إلى الحل الوسط ليس فقط «لانَّ خير الأمُور كما هو المعلوم في المنظور الاسلامي أوسطها» كما يقول، وإنما لانَّ المجتمع القبلي شبه المشاعي كان قد بدأ يتفكك بحكم التطورات اللاحقة التي مرت بجزيرة العرب، وخصوصاً بمناطقها التجارية، ومكة في مركزها، حيث كان دخول مكة حلبة التجارة باعتبارها نقطة التقاء قوافل الشمال والجنوب، قد غير كثيراً من النمط الرعوي السائد في واحات أخرى لم تكن تعتمد في بقائها على التجارة، تلك التي خلقت طبقة غنية (الأرُستقراطية القرشية) تحيط بها طبقات متنوعة متوسطة ومعدمة وموالي، وكانت الملكية الفردية قد بدأت تتوطد هنا وهناك، أي كان النظام القبلي (المتوازن) هذا، على وشك التفكك، أو أن عمليات التفكك كانت قد بدأت تفعل فعلها في مكان أو آخرَ داخل شبه جزيرة العرب، ولعل ظهور الدعوة الاسلامية في مكة بداية، وانتقال الصراع لإخضاع القبائل تحت راية واحدة كان أصدق تعبير عن مرحلة الانتقال تلك. حقاً، لم تختف بعض مظاهر النظام القبلي المشاعي مرة واحدة، بل استغرق ذلك عقوداً طويلة بعد وفاة النبي بزمن ممتد.

أي أن مرحلة الانتقال تلك، كانت غير متجانسة تماماً، فلا شك أن قرية (غنية) كمكة تختلف حياتها الاقتصادية عن واحة معزولة وسط الصحراء رغم أنها كانت مركز استقطاب داخل جزيرة العرب كلها، ولعل ظهور الاسلام في مكة نفسها لتعبير عن إرجاع حالة الخلل التي أحدثتها مرحلة التحول الاقتصادي والاجتماعي التي كانت أشد ظهوراً في مكة، إلى حالة التوازن، لكنه توازن من نوع جديد كان يتجاوز النظام القبلي المحدود.

فإن كانت بعض القبائل في الجاهلية لا تورث المرأة محافظة على توازن المجتمع القبلي الرعوي، وبعض القبائل الاخُرى كانت تعطيها نصيباً ما يختلف من قبيلة لاخُرى، فإن الاسلام أعطى المرأة نصف الرجل، ليس لأنَّه مجرد طرح وسطي، بقدر ما كان استجابة للمتغيرات التي كانت قائمة ظاهرة أو خفية في عمق النظام القبلي السائد،

وبمعنى آخر كان الحكم الاسلامي نقلة للأمام تتجاوب مع مقتضيات اللحظة التاريخية.

ذكر ابن كثير في تفسيره أنه «لما نزلت الفرائض التي فرض الله فيها ما فرض للولد الذكر والأنثى والأبوين، كرهها الناس أو بعضهم وقالوا: تعطى المرأة الربع أو الثمن وتعطى الابنة النصف ويعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة؟. اسكتوا عن هذا الحديث لعل الرسول ينساه أو نقول له فيغير، فقالوا يا رسول الله تعطى الجارية نصف ما ترك أبوها وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم ويعطى الصبي الميراث وليس يغني شيئاً، وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية لا يعطون الميراث إلا لمن قاتل القوم ويعطونه الاكبر فالاكبر»[44].

وقد فسرها بعض المستشرقين تفسيراً ذاتياً، عندما قالوا بأن النبي (ص) لم ينجب سوى بنات، ولذا كان مع توريث المرأة وهو قول لا شك مناقض للحديث النبوي القائل (إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة)، أما كون النبي لم يوص عند وفاته، فلأنه قد أوصى وصية عامة بكل ما له على أن يكون صدقة بمقتضى حكم عام. وقد قال تعالى (.. آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً..) «النساء 11»، وهي تعني أننا فرضنا للآباء والأبناء وساوينا بين الكل في أصل الميراث على خلاف ما كان عليه الأمر في الجاهلية وهو فوق ذلك (فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً) «النساء 11».

الآن نستطيع أن نفهم أن النص أصبح مفهوماً لنا بهذه الطريقة التي قدمها لنا الجابري، معاصراً لنا في إطار الفهم، أما في إطار الفعل، فهذا يقتضي التعامل مع مسائل متناقضة.

كيف؟

إنَّ روح النص هي روح تجاوبية تآثرية (أي تقبل الأخذ والعطاء) إنفتاحية مع عصرها وليست جامدة، ومن هنا مشروعية إجتهاد المعاصرين في التعامل مع لحظتهم التاريخية المختلفة أو المتناقضة. ولكن أي مشروعية؟ وتحت أية راية؟. أو بطريقة أخرى: ـ من أي نقطة بالذات سيبدأ المعاصر في التعامل مع القضية المطروحة، ولتكن موضوع إرث المرأة الآن في نهاية القرن العشرين وقد اختلفت الحياة والظروف عن تلك التي جاء فيها النص؟

فلو كان المتعامل مع المسألة (علمانياً) أو اشتراكياً ـ كمثال ـ فقد يعطي المرأة مثل

(44)أنظر ابن كثير 458/1.

الرجل ـ وهذا حادث بالفعل في مجتمعات كثيرة الآن ـ مستجيباً لظروفه الاقتصادية والاجتماعية وربما لا يمر بخاطره النص أصلاً. ولو كان المتعامل مع المسألة علمانياً أو اشتراكياً أو حزبياً مجتهداً (إسلامي المنحى) في بلد مسلم،عليه أن يتعامل مع جماهير متدينة وقوى سلفية (أرثوذكسية) جامدة، فإنه ـ أيديولوجياً ـ قد لا يجد أمامه سوى الطرح الذي طرحه د. الجابري في (روح النص) القرآني وإن كان يقف على أرضية مختلفة تماماً، وطرحه ـ أيديولوجياً ـ قد يكون مشروعاً إستجابة لبرامج سياسية أو شعارات حزبية أو استجابة للتطورات التي تقوم فيها تلك الجماهير المتدينة بدورها الفعال في إحداثها، وقد ينتقي نصاً من هنا ونصاً من هناك وموقفاً من هنا وموقفاً من هناك لدعم طرحه أو لتنفيذ برنامجه.

أما إن كان المتعامل مع المسألة (عالماً) يدرك تماماً حدود (الأيديولوجية) وحدود (العلم)، فإن موقفه لا شك سيكون مختلفاً. الأدلجة تأخذ من العلم بهذا القدر أو ذاك، لكن العلم يختلف كثيراً عن الأيديولوجيات.

بالطبع نحن لا نتحدث عن حياد المفكر أو العالم، وإلا كان غير مشارك في تغيير عصره، وإنما نناقش مسألة أخرى يقف العلم فيها في خانة تتعامل مع القضايا بأدوات ومناهج تختلف عن الأدوات والمناهج التي يتعامل بها السياسي مثلاً. السياسي تهمه اللحظة التي يعيشها مستخدماً الماضي وهو ينظر إلى المستقبل في ظل أهدافه أو استراتيجته، أما العالم (فلا حدود) له و(لا أهواء) له، وكلما توسعت حدوده وضاقت أهواؤه كان يقترب من عالمه الكامل درجة درجة.

إن دور المفكر (العالم) لن ينطلق من الموقف: (للذكر مثل حظ الأنثيين) وإنما قد ينطلق من نقطة أبعد بكثير في عمق التاريخ، محللاً للعلاقات والاعراف، منشأً وتطوراً وامتداداً، وكل لحظة بنصوصها المتقدمة أو الجامدة، وبنصوصها المتجاوبة مع اللحظة أو الرافضة لها، وكل دورة صراع تنتج بناها الثقافية والفكرية المتناقضة، فالصراع يتطلب نفي القديم وإن كان الجديد يحمله في أحشائه وهو يتقدم، فالموتى لا يموتون، بل هم يعيشون في المستقبل بشكل ما.

هكذا لا يكون دور العالم مجرد دور الامام أو المفتي أو المناضل الحزبي الذي يجتهد أو لا يجتهد، لأنَّ للعالم دوراً يختلف عن دور الامام أو المفتي أو المناضل، فإن اجتهد، فلا بد أن صفته كعالم ستحمل أدواراً أخرى، وستتبع اتجاهات أقرب للعلم منها للأيديولوجيا، وإن كان سيقترب من حدود الأيديولوجيا التي توظف العلم لصالحها.

هل الضروري إذن أن ننطلق من أرضية النص الديني وهي أرضية خطرة زلقة على كل حال؟ فللنص حدود تحده، ليس على مستوى اللغة فحسب، وإنما على مستوى لحظة حضوره على الساحة أو زمن انتاجه إن جاز التعبير، وهو لا شك لا تزال بقاياه قائمة فينا بشكل أو بآخر، ومن هنا حضوره الدائم على كل ساحة، وكذلك حضور الاجتهاد الدائم أو تيبسه عند مرحلة تقديس النص كما يفعل (المحافظون) الآن.

أحياناً ما قد تكون أرضية النص الديني غير معاصرة حتى لزمانها، وإنما انتقلت إليها من أزمنة أخرى، وبقيت كجزء من الماضي النائم في عقول الناس لحظتذاك مثل القصص والأساطير وبعض الشرائع والتحليلات والتحريمات، أو يكون الانتصار قد جعلها مقبولة ضمن إطار عام مقبول أو معاصر لنفسه ـ وإن لم تكن هي مقبولة كجزء في حد ذاتها ـ ولفهمها قد نعود إلى تاريخ ما قبل تاريخ النص نفسه، وهي على كل حال لا تقبل الاجتهاد ولن تقبله، وقد تكون أحياناً عائقاً أمام الاجتهاد ليس بوصفها نصاً فقط وإنما نصاً وروحاً.

ماذا نفعل إذن، والأرض قد تستجيب لنا في وقت وقد تميد بنا في وقت آخر؟!.
ولذا سيكون جعل النص معاصراً لنفسه أمراً علمياً ومعاصراً لنا في حدود فهمه فقط، أمراً ضرورياً أيضاً، وعند هذا الحد تقف مهمة العالم، أما جعل النص معاصراً لنا في حدود الفعل، فسينقلنا إلى حدود (الأيديولوجية) التي حذر منها الجابري نفسه وإن كان هذا الفعل الأيديولوجي قد يبدو مشروعاً في مجريات التغيير والتحريض والثورة والالهام، لكنه لا شك أمر آخر، ولعل توقف محمد عابد الجابري في قوله (إن مدى استجابة النص لمعطيات المجتمع الراهن «هو أمر ليس من اختصاصي») هو ادراكه للفرق، وإن كان قد أشار إلى أن الاجتهاد ممكن لمن يريد الاجتهاد، أما (حدودي كعالم فيجب أن تتوقف هنا).

في الفصل القادم، سنمد الخط على استقامته في بعض القراءات العملية لآيات مختلفة لنفهم أكثر الاجتهاد (الجابري).

إنَّ المخاطرة (الجابرية) ستتضح بجلاء حين نقوم بإجراء بعض التجارب على عدة نصوص قرآنية متتالية.

أولاً:

يقول تعالى في سورة البقرة/234 (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهم بالمعروف والله بما تعملون خبير).

في البداية سنقرأ ما قاله القدماء حول هذه الآية.

يقول ابن كثير[45]:

ـ إنَّ هذا الحكم يشمل الزوجات المدخول بهن وغير المدخول بهن، بالاجماع، والمستند في غير المدخول بها عموم الآية الكريمة عملاً بحديث رواه الامام أحمد وأهل السنن وصححه الترمذي عن ابن مسعود.

ـ لا يخرج عن الأربعة شهور وعشر ليال إلا المتوفي عنها زوجها وهي حامل، فإن عدتها بوضع الحمل ولو لم تمكث بعده سوى لحظة لعموم قوله تعالى (أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وكان ابن عباس يرى أن عليها أن تتربص بأبعد الأجلين من الوضع أو أربعة أشهر وعشر للجمع بين الآيتين.

ـ وكذلك يستثنى من ذلك الزوجة إذا كانت أمة، فإن عدتها على النصف من عدة الحرة شهران وخمس ليال على قول الجمهور، لأنها لما كانت على النصف من الحرة في

(45)تفسير ابن كثير1/284-286.

الحـد، فكذلك فلتكن على النصف منها في العدة. ومن العلماء كمحمد بن سيرين وبعض الظاهرية من يسوي بين الزوجات الحرائر والاماء في هذا المقام لعموم الآية، ولانّ العدة من باب الأمور الجبلية التي تستوي فيها الخليقة. وقد ذكر سعيد بن المسيب وأبو العالية وغيرهما أن الحكمة في جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً، لاحتمال اشتمال الرحم على حمل، فإذا انتظر به هذه المرة ظهر ان كان موجوداً كما جاء في حديث ابن مسعود الذي في الصحيحين وغيرهما «إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون مثل ذلك «أربعين يوماً أخرى» ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث إليه الملك فينفخ فيه الروح» فهذه ثلاث أربعينات بأربعة أشهر والاحتياط بعشر بعدها لما قد ينقص بعض الشهور ثم لظهور الحركة بعد نفخ الروح.

وقال طاوس وقتادة/عدة أم الولد إذا توفي عنها سيدها نصف عدة الحرة شهران وخمس ليال، وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري وصالح بن يحيى تعتد بثلاث حيض، وقال مالك والشافعي وأحمد في المشهور عنه عدتها حيضة وبه يقول ابن عمر والشعبي ومكحول والليث. قال الليث/ولو مات وهي حائض أجزأتها، وقال مالك/فلو كانت ممن لا تحيض فثلاثة أشهر، وقال الشافعي والجمهور/شهر وثلاثة أحب إليّ».

نعود الآن لقراءتها بعد أن أوردنا هذه النصوص المذكورة.

«كانت المرأة إذا توفي عنها زوجها في الجاهلية، دخلت حفشاً ولبست شر ثيابها، ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر بها سنة ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو خير فتقتضي به، فقلما تقتضي بشيء إلا مات، ومن هنا ذهب كثيرون من العلماء إلى أن هذه الآية ناسخة للآيات بعدها (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) والذين ذهبوا هذا المذهب اعتبروا أن حداد المرأة كان عاماً ثم أصبح أربعة أشهر وعشر ليال، بينما الذين ردوا بعدم النسخ اعتبروا أن الآية الأولى هي آية عدة محددة بأربعة أشهر وعشر ليال، أما الآية الثانية فهي آية متاع لمن لا تريد الخروج من بيت زوجها بعد وفاته ولها الحق في البقاء عاماً دون إخراجها من قبل أهل الميت، وإن كان ابن عباس قد قال بأن آية المواريث نسختها، لأنه كان للمتوفي عنها زوجها نفقتها ومسكنها في الدار سنة، فجاءت آية المواريث فجعلت لها الثمن أو الربع مما ترك الزوج وكذلك روي عن مقاتل وقتادة»[46].

وأيا كان الأمر، فإن احداد المرأة أو عدتها في الجاهلية كانت عاماً لا يجوز لها أن

---

(46)المصدر نفسه.

تتزين من الطيب ولبس ما يدعوها إلى الزواج، وجاء الاسلام ليحدها بحدود مسببة وهي الأربعة أشهر وعشرة أيام، وإن كانت الآية لم تحدد الملبس أو الزينة، إلا أن الروايات قالت بأن العدة لا تشمل انتظار الزواج فقط، بل في الملبس والتزين، ففي رواية عن أم سلمة أن امرأة قالت يا رسول الله إنَّ إبنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفنكحّلها؟ فقال: لالا، كل ذلك يقول لا مرتين أو ثلاثاً ثم قال: «إنما هي أربعة أشهر وعشر وقد كانت إحداكن في الجاهلية تمكث سنة».

مدة العدة هنا واضحة السبب وهو التأكد من وجود الحمل من عدمه، طبقاً لعموم قوله (أولات الحمل أجلهن أن يضعن حملهن))، والأربعة أشهر وعشرة أيام كانت كافية في ذلك الوقت للتأكد النهائي من وجود الحمل من عدمه، حيث يكون الجنين قد تكوَّن وأصبح كاملاً وأصبحت الأم تحس بحركته داخل رحمها. وقد أكد هذا ابن مسعود وابن عباس واجماع الفقهاء تصريحاً أو ضمناً. لكن الأمر المثير للتساؤل هو تطبيق نفس الحكم على: الزوجات المدخول بهن وغير المدخول بهن. لماذا غير المدخول بهن، وانتفاء الحمل أمر مفروغ منه بحكم عدم الدخول بهن؟ الآية لم تشر إلى ذلك تفصيلاً وإن كانت تقول في عمومها (ويذرون أزواجاً). الغريب أن يجمع الفقهاء هنا على ذلك طبقاً لحديث مروي عن النبي.

وما يثير التساؤل أيضاً هو تغيير الحكم بالنسبة للاماء بجعله نصف ما على الحرة أو بثلاث حيض أو حتى بحيضة واحدة، أو حتى ولو مات الزوج وهي حائض تستطيع أن تتزوج. فلِمَ لم يقل الفقهاء ذلك بالنسبة للحرة؟!. ـ للأمانة العلمية سوّى بعض الفقهاء بين الحرائر والاماء لا بسبب الحمل ولكن لعموم الآية، حيث لم تفصل بين الزوجات الحرائر أو الاماء (ويذرن أزواجاً) ولأنَّ العدة من باب الأمور الخلقية التي يستوى فيها البشر (دون ذكر أمر الحمل صراحة). إذن، لِمَ كان الفقهاء دقيقين في أمر الحرائر ومتساهلين عندما تعرضوا للاماء، وكان تساهلهم بدرجة كبيرة؟!. الأمر يحتاج بالطبع إلى بحث علاقة الرجل بالمرأة حرةً أو أمة، وهو باب سيدخلنا في طبيعة العلاقات الاجتماعية التي كانت سائدة حينذاك وخصوصاً في التعامل مع الإماء.

ولأنَّ الفقهاء لم يخرجوا على النص ـ وما كان لهم أن يخرجوا عنه ـ في تحديده لمدة العدة في أربعة أشهر وعشر، لكنهم تعاملوا مع النص باعتبار إنطباقه على الحرائر دون الإماء، فلا بد إذن أن الأمة لم تكن زوجاً كاملة كالحرة سواء في الحقوق أو الواجبات، ولذا كان يقال عنها (أم الولد) أي بنسبتها إلى ولدها في معظم الأدبيات الدينية القديمة، وهي تعني في عمقها نزع جزء من آدميتها حين تنتفي نسبتها إلى ذاتها. وفي الحقيقة

روي عن علي بن أبي طالب قوله «انه يحرم عليك ما ملكت يمينك ما يحرم عليك في كتاب الله عز وجل من الحرائر إلا العدد»[47].

كان الفقهاء دقيقين حرفيين في التعامل مع النص مع الحرة المدخول بها أو حتى غير المدخول بها، وكانوا على غير ذلك مع الأمَة. فلِمَ لم يعتبروا مسألة الحمل في غير المدخول بها كمحدد أساسي في مدة الاعتداد؟ وأخذوا فقط بعموم الآية؟، ولم يأخذوا بهذا العموم عندما تعلق الأمر (بنوع) آخر من النساء؟!.

المسألة تحتاج تحليلاً اجتماعياً ونفسياً لأعماق رجال ذلك العصر في علاقتها بالبعد الإنساني السائد. ننتقل الآن إلى الاجتهاد في ما يخص هذا النص. لقد أدرك القدماء السبب الفعلي وراء تحديد فترة العدة وهو الحمل، واجتهدوا بشكل إنتقائي في أمر الإماء كما ذكرنا ووصل إجتهادهم من (مساواتها) بالحرة إلى عدة ثلاث حيض إلى حيضة واحدة إلى حيضة أثناء وفاة الزوج فلا عدة، هذا مع أن نزول الدم قد يحدث كثيراً أثناء الحمل دون سقوط الجنين، ولا تزال النساء حتى اليوم تظنه حيضاً حتى يكتشفن حملهن بطريقة أو بأخرى. بينما التزم الفقهاء بالنص دون اجتهاد، بل اجتهدوا سلبياً حين أضافوا المرأة التي لم يدخل بها زوجها إلى قائمة المنتظرات دون سبب معقول سوى عموم الآية.

ماذا يكون إذن اجتهاد المحدثين أو المعاصرين لهذا النص؟! إذا سرنا على نفس الخط الذي اتبعه د. محمد عابد الجابري، فكأننا هنا نسير على الشوك، لأنَّ مد الخط طولياً من زمن النص إلى الآن باعتبار روحه أو عمقه، وليس باعتبار لفظه سيوقعنا في المحظور (الأيديولوجي) الذي تحدثنا عنه منذ قليل.

دعنا نتحدث عن هذا المحظور. بغض النظر عن الحديث المنسوب إلى ابن مسعود من أن تكوُّن الجنين يأخذ أربعة أشهر حتى تنفخ فيه الروح، وهو تفسير قد يكون مقبولاً لابن مسعود وغيره في وقتها، فإن المُحدد لمدة العدة هو ظهور الحمل من عدمه، فإن كان الناس يتأكدون من وجود حمل المرأة بعد هذه المدة (الأربعة أشهر وعشر ليال)، فما بال ناس هذا العصر الذين يستطيعون التيقن من حمل المرأة في فترة مبكرة جداً من الحمل - وقد يختصر هذا الوقت كثيراً في المستقبل - وذلك حين نمد الخط على استقامته؟ هل يتيح لنا الاجتهاد (الجابري) أن نعتبر فترة العدة تنتهي وقت التيقن من عدم الحمل بإحدى الوسائل العلمية الحديثة؟. ألسنا في الحالة هذه سنخالف النص صراحة أو سنتجاوزه أو

(47)ابن كثير 473/1.

ننساه، وهنا سنسقط في فخ (الأيديولوجيا).

إن تعبير الاجتهاد بمفهومه الديني، أو حين يقف على الأرضية الدينية ـ وإن حمل مفاهيم أخرى ـ لا بد أن يكون توظيفاً للنص الديني أو توظيفاً للموقف الديني لمقتضيات ودواعي اللحظة التاريخية بمعناها العام. ومن ثم سيصبح هذا الاجتهاد (أيديولوجيا) قلباً وقالباً.

الأيديولوجيا كلمة قد تثير حساسية العالم، لكنها تظل دائماً مشروعة في أيدي البشر وفي كل عصر، فلا خوف إذن، لأنّ حقائق التغيير تفرض نفسها على رغبات الناس وأهوائهم.

ثانياً:

يقول تعالى في الآية الثالثة من سورة النساء (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا) وتفسيرها المجمع عليه كما يقول«ابن كثير» (إذا كان تحت حجر أحدكم يتيمة وخاف أن لا يعطيها مهرَ مثلِها، فليعدل إلى ما سواها من النساء فإنهن كثير ولم يضيق الله عليه.. وانكحوا من شئتم من النساء سواهن، إن شاء أحدكم اثنتين وإن شاء ثلاثاً وإن شاء أربع.. مع قصر الرجال على أربع لأنّ المقام مقام امتنان وإباحة، فلو كان يجوز الجمع بين أكثر من أربع لذكره الله.. وقال الشافعي أنه لا يجوز لأحد غير الرسول أن يجمع بين أكثر من أربع نسوة، وهو مجمع عليه بين العلماء إلا ما حكي عن طائفة من الشيعة أنه يجوز الجمع بين أكثر من أربع إلى تسع وقال بعضهم/بلا حصر، وقد يتمسك بعضهم بفعل رسول الله في جمعه بين أكثر من أربع إلى تسع كما ثبت في الصحيحين وإما إحدى عشرة كما قد جاء في بعض ألفاظ البخاري، وقد روينا عن أنس أن الرسول تزوج بخمس عشرة امراة، ودخل منهن بثلاث عشرة وإجتمع عنده إحدى عشرة ومات عن تسع.. والأحاديث الدالة على الحصر في أربع كثيرة..)[48].

(وإن خفتم من تعداد النساء ألا تعدلوا بينهن كما قال تعالى «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» فمن خاف من ذلك فليقتصر على واحدة أو على الجواري السراري فإنه لا يجب قسم بينهن ولكن يستحب فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج..)[49].

---

(48)تفسير ابن كثير450,449/1.

(49)المصدر نفسه ص 451.

في هذه القراءة سنتحدث عن الاجتهاد في اتجاهين: الاتجاه الأول، هو اتجاه التوسيع، والاتجاه الثاني هو اتجاه التضييق. وبينهما النص المحدد في الزواج بأربع حرائر وجواز الإماء (بلا حصر) وإن كان بعض الائمة قد حصر الزواج بأربع (حرائر وإماء) وهو إجتهاد تضييقي الطابع أيضاً.

إتجاه التوسيع، يتضح من النص الذي ذكره ابن كثير ومن نصوص ذكرها ابن جرير والبخاري وغيرهم، من جواز تجاوز الأربع إلى تسع أو إلى إحدى عشرة أو بلا حصر كما قالت طائفة من الشيعة، وهو اتجاه بلا شك مخالف للاجماع، ولمعظم الروايات المروية عن الرسول من أمره لبعض المسلمين بتطليق ما زاد عن أربع.

الاتجاه الثاني لم يذكره أحد بشكل مباشر، وإن كان قائماً فعلياً على ساحات المجتمعات الاسلامية وغير الاسلامية وهو قصر الزواج على امرأة واحدة. وهو يتماس مباشرة مع المثل الذي ذكرناه سابقاً، ونحن نناقش مسألة (العدة) وقبلها تطبيق (الجابري) حول قضية إرث المرأة.

كيف؟.

دعنا نشرح ذلك.

فلنحاول التمعن في طبيعة الظروف التي كانت وراء الزواج المتعدد، وأود أن أشير إلى أننا لسنا في معرض الحديث عن مشاعية الجنس في عصور ما قبل التاريخ، أو تعدد الزواج بالنسبة للمرأة أو الزواج المختلط كما درسها العلماء الباحثون في تاريخ الشعوب القديم، وإن عدنا إلى ظروف التعددية بالنسبة للرجل نرى في أعماقها قانون البقاء وحفظ النوع الإنساني عبر التكاثر ومقاومة الطبيعة الفاتكة بشكل فطري. فلقد تطورت العلاقة بين الرجل والمرأة شيئاً فشيئاً مع تطور المجتمعات البشرية واكتشاف الزراعة وظهور الملكية الخاصة ثم العبور إلى المجتمعات الحديثة، وانعكست على شكل العلاقات الجنسية وغير الجنسية بينهما. وهي ظروف عامة مرت بها معظم المجتمعات البشرية في مسيرة تطورها، فماذا عن المجتمع العربي القديم؟!.

ليس في يدينا مادة أو معلومات ذات قيمة عن طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة في شبه الجزيرة العربية في الفترة الجاهلية القديمة جداً قبل الاسلام بعدة قرون أو عدة الآف من السنين، وما ذكر عن الفترة الجاهلية قبل الاسلام بفترة قريبة ليس إلا مجرد روايات ذكرت لاحقاً في إطار السرد القصصي أو الاسطوري أو بعض الحكايات الدينية غير الموثقة، أو في إطار تفسير أو شرح لنص ديني قرآنا كان أو حديثاً شريفاً أو رواية. فالمادة، إذن، نادرة جداً، بل وتكاد تكون شبه منعدمة، وما نحصل عليه منها إنما هو من

زاوية الرؤية الاسلامية لمرحلة الجاهلية والتي أحياناً ما حملت روحاً عاطفية، أو ما نستشفه من ثنايا الكتاب الكريم أو من الأحاديث المتناثرة هنا وهناك في كتب التفسير والفقه والسيرة. . الخ، ومعظمها بالطبع كان يتعامل مع الفترة السابقة مباشرة للإسلام أو حتى خلال عمر الدعوة الإسلامية نفسها.

متى بدأ الزواج العربي المتعدد، أو الزواج العربي المختلط لكلا الجنسين؟ أو كيف كان يتم؟ أي بأية طقوس وشروط وأعراف؟!.

هذا ما لا نستطيع ولا نعتقد أنه يمكن الاطمئنان لأيِّ إجابة عنه، إلا إذا كان الاطمئنان للهوى مدعاة لليقين النفسي. أما الزواج المتعدد للرجل العربي، فهو أمر يقيني لا يقبل الجدل وما زال قائماً فينا مستمراً في التاريخ حتى هذه اللحظة.

ذكر أنه لم يكن في الجاهلية حدّ لعدد النساء اللائي يتزوجن من رجل واحد إلاّ حدّ القدرة على ذلك وهي تختلف من شيخ القبيلة إلى أضعف عنصر فيها، فكان لبعض الرجال عشرات النسوة حرائر وإماء، وكان للبعض أقل أو أكثر. وقد ذكر بعض الروايات أن رجلاً يدعى (غيلان بن سلمة) ـ كما يروي البيهقي عن ابن عمر ـ كان عنده عشر نسوة، فأسلمن فأمره النبي أن يختار منهن أربعاً. وفي رواية لأبي داوود أن عميرة الأسدي أسلم وعنده ثماني نسوة، وفي رواية للشافعي أن نوفل بن معاوية الديلي كان عنده خمس نسوة. . . وهكذا تؤكد الروايات تلك الحقيقة.

إنَّ تعدد الزوجات ليس أمراً غريباً في ذلك الزمن، بعموم الزمن في محدودية الموارد والصراع الضاري عليها، وسبي النساء كنتيجة من نتائج هذا الصراع. وهو ليس غريباً أيضاً في خصوصية زمن الصحراء القاسي، بحكم الندرة القاتلة للموارد، ومن ثم المعارك المتواصلة على مصادر المياه والرعي والحياة وسبي النساء، وبالتالي تعدد النسوة لدى رجال قبيلة واحدة تتميز بالقوة حتى تضعف فيسبى بعض نسائها، فكان (اغتصاب) نسوة القبيلة الأخرى جزءاً من صراع البقاء وكان ظاهرة ترسخت كانعكاس لهذا الصراع، واكتسبت شكلها (القانوني) والعرفي والاجتماعي في «تعدد الزوجات» كمحصلة قائمة نتيجة لحق (الاعتداء) ذلك الذي كان الوضعية السائدة بين القبائل، وأدى حق العدوان هذا إلى حق (السيطرة) على النساء.

هناك خبر جذب انتباهنا، وهو أنه بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى أباحت الحكومة الألمانية تعدد الزوجات بسبب موت عدد كبير من الرجال في الحرب[50]. فانخفاض نسبة

---

(50) أنظر جوزيف اسكوفيتز. المستشرقون والاستشراق في كتابات «محمد كرد علي» ترجمة كامل =

الرجال بالنسبة للنساء أخل بالتوازن ومن ثم تدخلت العلاقات الاجتماعية لاصلاح هذا الخلل. فهل كان هذا النوع من الخلل موجوداً في حياة الصحراء القاسية؟! أي هل كان عدد النسوة أكثر من عدد الرجال؟!. إنه أمر تخميني لا يمكن التأكد منه وإنما يمكن الاشارة إلى أن أعباء القتال والسفر المتواصل على عاتق الرجال قد يسبب هذا الخلل بانقاص عدد الرجال بالنسبة للنساء.

الطبيعة تفعل فعلها الجدلي في العلاقات بين الناس، فلقد أدىّ الصراع مثلاً إلى ترسيخ عرف ما من الأعراف، لا بحكم القوة وحدها، ولكن بحكم النجاعة أو الصلاحية أيضاً، ومن ثَم استمراريته في ظروف مختلفة كظرف السلم والتحالف والتعاون.

نساء كثيرات (يعني): ـ أبناء أكثر فأكثر، وأبناء أكثر (يعني) مقاومة أكبر فأكبر، مقاومة لعوامل الفناء من أوبئة وندرة ووحوش ضارية، وقوة أعظم فأعظم في مواجهة الآخرين وفي مواجهة الطبيعة. ونساء كثيرات (تعني) صفات وراثية متنوعة في بيئة تحتاج ذلك التنوع (بشبق) لأن في تنوع الصفات مرونة وقدرة أفضل على البقاء وحفظ النوع البشري ـ قد تكون إباحة الطلاق وإعادة الزواج إضافة لذلك التنوع الوراثي ـ. فالطبيعة دقيقة في اختيارها للعلاقات، وتبدو المسائل وكأنها (إرادية) مائة بالمائة، فكأن الطبيعة تقصد للإنسان وتختار، وهو يأخذ منها بشكل عفوي، لأن الانفصال عن اختياراتها كان يعني الفناء في رمل الصحراء الجافة. أصبح الإنسان الآن أكثر قدرة على الاختيار مع الطبيعة، وله معها كلمة، ولكنه رغم كل شيء جزء منها ولا يستطيع الفكاك من أسر جاذبية قانونها المركزي، فله أن ينفصل عنها في حدود تعلقه بها، ولها أن تتيح له بانفصالها النسبي عنه يداً للفعل فيها.

من هنا يصبح الزواج المتعدد مفهوماً في محيطه الاجتماعي التاريخي. ولكن لم جاء الاسلام فحَّد حدوده وقصره على عدد معين؟!.

وفي الحقيقة يمكننا القول بأنه لم تكن النساء (تحت) الرجل الواحد بلا حدود. فقد كانت هناك حدود، لكنها كانت حدوداً طبيعية تشترطها ظروف الصراع والبقاء، وتحتها تدخل إمكانات القوة والقدرة، وهي لم تكن أبداً مطلقة، وإلا انهار توازن المجتمع القبلي برمته، فما إن يهتز ذلك التوازن وينهار لصالح طرف فيه، إلا وتعود الكرة لتعيده إلى وضعه الطبيعي، أي يحدث الانحراف، ولكن في ظل شروط التوازن العام، ولعل وجود القصاص (الانتقام) كان شرطاً ضرورياً لارجاع التوازن لحالته الأوْلى، لكي لا يكون

= مصطفى اللحام. مجلة رسالة الجهاد ـ مالطا ـ فبراير 1990م ص 81.

(للإعتداء) السيطرة المطلقة، وإنما هي سيطرة مشروطة بالاعتداء المضاد أو القصاص «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب». فهل هناك أبلغ من ذلك تعبير، فاليد باليد والعين بالعين والسن بالسن والمرأة بالمرأة والعبد بالعبد والحر بالحر، «وكان الناس يضربون المثل بقولهم القتل أنفى للقتل»[51]. ويقول القرآن (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) «البقرة251». . وهكذا تدور الدائرة.

إنَّ حدود الاسلام هي حدود الفعل في الطبيعة، أو هي حدود الاختيار الجديد مع الطبيعة. فكانت شروط البقاء أكثر اتساعاً ورحابةً. فما كان للقبائل أن تظل في دوامتها القبلية تلك دون أن تفنى حول واحاتها وقد تكاثر سكانها وازدادت ندرة مواردها بحكم العزلة الجغرافية المضروبة حولها وبحكم النظام القبلي نفسه كنظام غير قابل للاستمرار للأبد في ظل شروط الجزيرة العربية في التاريخ القريب من الاسلام وأثناء الاسلام. كان حق (الاعتداء) صالحاً في حدود القبيلة والابقاء على موارد كافية لعدد محدود من الناس، ولكنها لا شك لن تبقى كذلك عندما يتزايد ذلك العدد، وتتزايد معه عناصر الهدم والتخريب الدائمة، مما يهدد بانقراض النوع العربي حول بئر تتكالب حوله الأفواه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت دواعي التوحد ضرورة، بل وشرطاً لاستمرار الحياة بعد أن اتسعت طرق التجارة وغدت مكة رمزاً لتوحيد القبائل حول الكعبة تحت راية واحدة، بمعنى آخر، كانت مكة جنينا لدولة يمكن أن تتشكل بعد حين، وهذا بالضبط ما فعله النبي بعد الهجرة بإخضاع القبائل العربية واحدة بعد الأخرى، وبحرب لم تنته أبداً بموته، ولكنها استمرت لأنه لم يكن هناك طريق للتوحيد سوى هذا الطريق.

إذن، كان شرط البقاء أكثر شمولية من شروطه الأوّلية أو البدائية الأوّلى، بالإضافة إلى أن البقاء في مكة كان معتمداً في أساسه على ثروة (خارجية) تأتي عبر التجارة، وكانت روح مكة في السلام والأحلاف، وكان مقتلها في الحرب والاعتداء، وبالطبع نحن نعرف أن الدعوة بدأت في مكة ونزل القرآن فيها.

في شبه جزيرة العرب، وبشكل محدد في مكة ويثرب، والقبائل المحيطة بهما، كان تعدد النساء يرتبط بثلاثة موارد:

(1) التجارة: الغنيّ يمتلك المال ويستطيع شراء الجواري ودفع المهور للزواج من الحرائر.

(2) الاعتداء: القويّ يستطيع أن يسبي نساء قبيلة أخرى ويستطيع أيضاً أن يكون غنياً.

(51) «نهاية الايجاز في دراية الاعجاز». فخر الدين الرازي. مطبعة الآداب والمؤيد ١٠لقاهرة 1317هـ.

(3) الزواج السلمي: عبر دفع المهور أو الاتفاقات أو التضافر العائلي.

وبتحليل هذه الموارد الثلاثة، نقول بأن الاعتداء أو المناوشات القبلية من أجل أغراض محدودة كالاسْر أو الغنم أو السبي، تحولت بحكم اتساع الدعوة الاسلامية بعد الهجرة إلى حرب شاملة ذات أهداف أكبر وأعمق من مجرد الاسْر أو الغنم، وإن كان الحصول على الغنيمة أحد حوافزها أحياناً، ولكنه كان أمراً هامشياً بالنسبة إلى عملية توحيد القبائل العربية تحت راية الاسلام. ومن هنا **تحول السبي من هدف رئيسي إلى هدف ثانوي**.

وكذلك ارتبطت التجارة بالأرستقراطية القرشية التي احتكرت السيادة والسلطة والمنعة وقامت كقوة أولى في معاداة الاسلام، بل كانت المناوىء أو العدو الرئيسي للدعوة بحكم مصالحها التجارية والدينية، وبانتصار الاسلام كان هدم الارستقراطية القرشية ـ ضمنياً ـ وفي ظل حالة الصراع التي لم تنته إلا بفتح مكة (لاحظ أن الآية مدنية) هو هدم لسيطرتها على الثروة، ومن ثم إضعاف قبضتها على السوق بما فيه (سوق) الحرائر والاماء.

لم يبق إذن، سوى الركن الثالث وهو الزواج الاتفاقي الذي يحدّ من السيطرة المطلقة للاغْنياء أو السيطرة المطلقة (للاقْوياء). وفي هذا المجتمع الجديد لا بد من حدود تتيح للجميع التمتع بالنساء والبنين، لانْ الزواج بلا سقف كان يعني أن يحرم الضعفاء الفقراء، وأن يتمتع البعض وهم الاثْرياء والاقْوياء (الذين كانوا في مكة معادين للإسلام) وقد حمل المسلمون المهاجرون المهانون المطرودون من ديارهم ـ في أعماقهم ـ ذلك العداء للأرستقراطية المكية ومن خالفها من القبائل العربية، مما جعل للمسألة إذن جانبها النفسي الدفين وهو الشرط الذاتي للقول بوضع سقف لعدد من النساء.

بالطبع ليست كل المسائل تجري هكذا سبباً فنتيجة وبشكل هندسي مقصود، وإنما أردنا أن نبحث في أعماق الظروف الاجتماعية ما ينام تحت السطح من إشارات أو ملامح قد تكون دالة في عملية التغيير.

قد يكون إجتهاد بعض الشيعة بتوسيع أو رفع سقف عدد النساء أو في ازالته تماماً، مفهوماً باتساع حركة الفتوح الأوْلى وحجم الثروة الفجائية التي هبطت (من السماء) سواء بعملية الغزو أو بسبب انتعاش التجارة، ثم زيادة عدد السبايا وكذلك الاطلاع على بلاد جديدة بما فيها من نساء مختلفات، وهو اجتهاد خارج النص كانت تستدعيه أهواء ورغبات البعض.

ننتقل الآن لفهم الاجتهاد في التضييق.

في الآية نفسها إشارة خضراء في هذا الاتجاه (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة)، وفي آية أخرى تأكيد مرور لهذه الإشارة (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم). النتيجة التالية تقول (إن كنتم عادلين لا تنكحوا أكثر من واحدة). وإذا أراد البعض مد الخط على استقامته أو عدم التوقف عن السير عبر تلك الاشارات الخضراء لقال (الله هو عادل ولن يرضى بغير العدل ولذا يجب ألا تتزوجوا أكثر من واحدة).

المسألة منطقياً يمكن فهمها عبر الأسهم التالية/
إن خفتم ألا تعدلوا + ولن تعدلوا ← فواحدة.

وهنا ستوقفنا جميعاً إشارة حمراء تقول (فان خفتم). وإن لم تخافوا فلا بأس (لأنكم لن تستطيعوا أن تعدلوا ولو حرصتم) ولذا فلا حرج أن تنكحوا (ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) و(ما ملكت أيمانكم)، وما ملكت أيمانكم هو (أدنى ألا تعولوا) أي هو الحد الأدنى المطلوب للعدل، لأنه لا يجب قسم بينهن أي لا يجب توزيع أيام الرجل والنفقة بالتساوي عليهن بحكم (صفتهن)، والعدل المطلوب فيهن هو الحد الأدنى وليس الحد الأقصى.

هنا سيكون الاجتهاد بين طريقين مختلفين، سيوظف كل طريق أدواته، ولكنه سيصطدم بأدوات الآخر، وهنا ستدخل (الأيديولوجيا) مرة ثانية. وتحت الاشارتين قد يضل البعض الطريق. لأنَّ كل أيديولوجية «من شأنها أن تحجب النور عن (الفكر) في الوقت الذي تضيء فيه أموراً أخرى»، ولأنها كذلك فهي ليست محايدة كما قال مكسيم رودنسون:

«بالتأكيد إني أريد أن أؤثر على المسلمين، فكل إنسان يريد أن يؤثر في إنسان ما، وما عليَّ من أجل ذلك إلا أن أقول ما أقتنع به صحيحاً، فإذا كان ذلك يؤثر في غيري فسأكون سعيداً جداً...»[52].

* * *

(52) انظر مجلة الفكر العربي. حوار مع مكسيم رودنسون. الأيديولوجيا وعلم الاجتماع. معهد الاتحاد العربي بيروت 1978/6 م ص 78.
انظر أيضاً مصطفى المسلاتي. دار اقرأ (الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين). طرابلس ليبيا 1986 م ص 250.

اشتهر الفكر المعتزلي(*) بخمس مسائل تتلخص فيما يلي:

أولاً/التوحيد والتنزيه المطلق لله: فالله منزه عن الصفات البشرية أو التشبيه والتجسيد، ولا انفصال بين ذاته وصفاته كما في البشر، فليست هناك ذات الهية من جهة وعلم وقدرة من جهة أخرى، وليس لله مثل أو نموذج تخلق الأشياء على شكله، وإنما الخلق يعني جعل (العدم) موجوداً قبل جوهر ووجود المخلوقات.

يقول الهادي يحيى بن حسين المعتزلي (245-298 هـ) «إن الواحد يخرج على معان كثيرة، فمنها الواحد من الجماعة والاثنين ومنها النظير من نظيره والشبه في الرؤية من شبهه، ومنها الجزء من الأجزاء أو العضو الواحد من الأعضاء المتباينة المؤتلفة والمجتمعة والمختلفة التي بالتئامها يكمل الواحد المصور، وباختلافها ينقص المجعول المقدر مثل ابعاض الإنسان المختلفة المجتمعة في كل إنسان.. وقد يخرج في اللسان أن يكون الواحد من الاثنين المتشابهين في المعنى المتقاربين في الصفة والاستواء فيقال هذا وهذا مثلان.. وقد يخرج معنى الواحد فيستدل به في لغة العرب على معنيين، أحدهما البائن بالسؤدد والأفضال، فيقال هذا واحد في فعله من الرجال إذ فعل ما لا يفعله غيره ويقصر عنه آله، والآخر اثبات الواحد ونفي الثاني، إذا الواحد الأول قبل الثاني، فقبله عدد وبعده عدد... ويخرج معنى قولنا الواحد على أنه لا شبيه له ولا نظير ولا كفؤ، لا صغير ولا كبير، هو الله الأحد الذي لم يكن في شيء، وهو الموجد لكل شيء ولم يكن منه أصل ولا يكون منه أبداً فصل (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد). الواحد في الربوبية

(*) لمراجعة هذه القضية تفصيلاً يمكن الرجوع إلى كل من/محمد عابد الجابري. قراءة عصرية للتراث 1989. العلوم الاجتماعية. الكويت. وإلى: (تراث الاسلام) جـ802 عالم المعرفة الكويت 1988. ـ وهاشم صالح. دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، الوحدة 25/1989/9. ـ ومحمود اسماعيل الحركات السرية في الاسلام 83 .

والقدرة والعزة والملك والكبرياء والعظمة. فكل قادر فمقدور عليه وكل ملك فمسلوب ملكه من يديه.. الكامل الدائم الملك السرمدي الباقي.. العادل فلا ظلم لديه، البريء من أفعال العباد المتعالي في اتخاذ الصواحب والأولاد، ليس كمثله شيء السميع البصير لا تحيط به الأقطار ولا تجول بتحديد فيه الأفكار ولا تنتظمه الصفات والأخبار ولا تدركه الأبصار، القائم بنفسه الذي لا قوام لغيره إلا به ولا تجري عليه الأزمنة ولا تحويه الأمكنـة، فكيف تحوي الأمكنة مَنْ كوَّن كل مكان وأوجد بعد العدم كل زمان...

لا تحيط به أقطار السماوات والأرضين وهو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين، فكينونته فيهن ككينونته في غيرهن فيما فوقهن وتحتهن ككينونتـه قبل إيجاد ما وجد من سماواته وأرضه فهو الأول الموجود قبل كل موجود والمكوِّن غير المكوَّن والخالق غير مخلوق والقديم الأزلي الذي لا غاية له ولا نهاية، الذي لم يحدث بعد عدم ولم يكن لأزليته غاية في القدم.. متعال عن الانتقال وعن الزوال وعن التصور في صور الأجسام، ليس جسماً لأنَّ الجسم محدود مبعض.. ليس شخصاً ولا صوتاً ولا رائحة ولا حاراً ولا بارداً ولا ليناً ولا خشناً..»[53].

وبتنزيه الله يغدو كرسيه: السماوات السبع والأرضين والكون كله، والكرسي ليس إلا مثلا ضربه الله لعباده للتدليل على العظمة، وكذلك النفس التي في قوله تعالى (واصطنعتك لنفسي) «طه 41»، (يحذركم الله نفسه) «آل عمران28»: «ليست هي النفس التي تقصد حين نتكلم عن الأنـفس المتنفسة بالروح المحتاجة إليها.. ولو كانت النفس كما يقول المشبهة «نفساً في شيء، إذن لقيل إنهما اثنان إذ النفس والشيء شيئان، ولكانت النفس خلافاً لذلـك، وللزم ذلك الشيء العدد والتحديد والتحرك والتحرف والانحدار والتصعيد، وأما قوله تعالى «لنفسي» فإنما أراد «لي»..»[54].

وبالمنهج نفسه، لا يمكن رؤية الله لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا بد إذن من الفصل بين صفات الذات مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها وصفات الفعل مثل الرضى والسخط والولاية والمحبة والإرادة والمعاداة والتفضل والجود والكرم والثواب والإحسان والعفو والرحمة. فصفات الذات الالهية سواء بسواء كما قال (أبو الهذيل العلاف (135-235 هـ)، والنظام وغيرهما من المعتزلة «أنه ليس لله من صفات

(53) علي محمد زيد. معتزلة اليمن ص 161-162.

(54) أنظر المصدر نفسه ص 163-165.

مفارقة، بل هذه الصفات هي ذاته نفسها، فعلمه ذاته أو كما يقول أبو الهذيل: إنه عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو وسميع بسمع هو هو، وهكذا في جميع صفات الذات. فليس لله قدرة منفصلة عن ذاته لانّ فصلها يعني أنه إما أن تكون قديمة أزلية فتكون ثابتة مع الله وهذا إبطال للتوحيد، وإما أن تكون محدثة مكونة أوجدها الله بعد العدم، فيدخل بذلك العجز على الله والتضعيف لانّ ضد القدرة العجز، فإحداثها يعني أن الله كان غير قادر قبل وجودها. وكذلك العلم إن كان أزلياً فمعنى ذلك وجود قديمين وذلك نفي للتوحيد، وإن كان عالماً علم الاشياء بما خلق من العلم، فقد كان قبل إيجاد العالم غير عليم وهذا محال على الله. ولذا تتحول صفة السميع إلى عليم لانّه لا يجوز لله أعضاء السمع وكذلك معنى بصير، أما صفة الحي فتعني في عرفهم الذي يجوز منه الفعل والتدبير».

وهكذا فإنه لا توجد هناك صفات منفصلة عن الذات «أما صفات الفعل فهي أفاعيل يفعلها الله بعد عدم وفقاً لمقتضيات الفعل الإنساني وملابساته وذلك لا يجوز إلا بعد التكليف وبعد تصرف المكلفين بالطاعة والمعصية، والإرادة هي أيضاً ـ في نظرهم ـ صفة من صفات الفعل، لأنّه إن تقدمت إرادته أفعاله، فالفعل والإرادة شيئان، فإذا كانت الإرادة قبل الفعل، فقد دخل على الله النية والضمير، والانطواء على ما لا يجوز عليه وبالتالي فقد شبه بما هو زائل متحرك متغير. وهذا إبطال للتوحيد، وإن قلنا بأسبقية الفعل للإرادة والفعل هو المحدث، فهذا يعني أن المحدث للحدث هو غير الله «لانّ الله لا يخلق ما يشاء ولا يشاء إلا ما يريد من الاشياء» والفاعل لما لا يريد جاهل مذموم. فالإرادة إذن هي الفعل نفسه والإحداث نفسه وكذلك الحال في الامْر في الآية **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾** «يس82»[55].

لقد ذهب المعتزلة والخوارج إلى أن القرآن مخلوق على نفس المنهج في مناقشتهم لقضية الصفات الالهية، لانّ القدم يعني التعددية ويناقض التوحيد، بل وينفون وجود كلام أزلي لله خوفاً من التشبيه والشرك به، لانّ الكلام يعني وجود أعضاء للكلام، ولهذا أولوا كلام الله بأنه مخلوق إذا أراد أن يكلم نبياً، وهنا يتحول الوحي إلى الإلهام الالهي.

إن اتساق المنهجية المعتزلية ـ سواء اتفقنا أو اختلفنا معها ـ واضح، فهم يبدأون بالتنزيه وينتهون بخلق القرآن الذي يرتبط ارتباطاً مباشراً بوحدة الله المجردة.

---

(55) أنظر علي زيد. المصدر المذكور ص 169-170.

ثانياً/ العدل:

وهو في نظرهم، أن الله بريء من أفعال العباد، وعدل في جميع أفعاله ولا يرضى لهم الكفر أو الفسوق أو العصيان ومن هنا القول بالحرية الانسانية، حرية الاختيار الكاملة ولذا أطلق على المعتزلة (القدرية) نظراً لايمانهم المطلق بأن الإنسان خالق لأفعاله ومسؤول عنها، وإرادة الله هنا هي أن يدخلوا في الفعل إختياراً بماركب فيهم وأعطاهم من الآلات والاستطاعات، ليكون الثواب والعقاب مترتباً على تلك الحرية (فلو أدخل قوماً في الطاعة وأدخل آخرين في المعصية ثم أثاب وعاقب لكان على غير فعلهم عاقب وأثاب. وفي هذه الحالة فإن «من صلى ومن زنى كلاهما مطيع لله قضى لهذا بالصلاة وقضى لهذا بالزنا، فكل من عمل شيئاً من الاشياء حسناً كان أم قبيحاً ايماناً أو كفراً أو غيرهما من الاشياء كلها، ففاعل ذلك الشيء مؤد لأمر الله وقضائه مستعمل نفسه في أداء مشيئته وإرادته، فليس على وجه الأرض عاص، وحينئذ لا تعرف المعصية من الطاعة..)[56].

ولهذا السبب يكذب المعتزلة الاحاديث التي رويت عن النبي أنه قال (الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه وأن النطفة إذا انعقدت بعث الله عز وجل إليها ملكاً يكتب أجله ورزقه وشقي أو سعيد، وأنه مسح على ظهر آدم فقبض قبضة فقال إلى الجنة برحمتي، وقبض أخرى فقال إلى النار ولا أبالي)، وقالوا أيضاً أن هذا الحديث يتناقض مع حديث آخر للنبي يقول فيه «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه أو ينصرانه».

ثالثاً/ المنزلة بين المنزلتين:

في المصطلحات الشرعية والاحكام اعتبر مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، بين منزلة المؤمن ومنزلة الكافر. فلقد اعتبره الخوارج كافراً، بينما اعتبره المعتزلة فاسقاً يخلد في النار لكن عذابه أقل من عذاب الكافرين. ومن هنا قال المعتزلة أنه لا يجوز للفاسق أن يتولى إمامة المسلمين بل يجب عزله وخلعه ولو بالقوة وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار «قد ثبت بإجماع الصحابة أن الامام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك، لذلك فالوجوه التي لا يصلح معاوية للامامة لها ظاهرة لا

---

(56) المصدر نفسه ص 75.

شبهة فيها. . وأقل أحوالها الفسق من جهات كثيرة. .»[57].

هذا وقد اعتبر أهل السنة الفاسق مؤمناً ما دام لا يشرك بالله، فقد روي عن أبي ذر أن الرسول قال (أتاني جبريل عليه السلام فبشّرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة فقال أبو ذر: قلت وإن زنى وإن سرق؟ فقال الرسول: وإن زنى وإن سرق. سألها أبو ذر ثلاثا وأكدها الرسول ثلاثاً ثم زادها رابعة وهو يقول: وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر) [58].

إذن فمرتكب الكبيرة ـ في رأيهم ـ يقع في منزلة بين المنزلتين، بين ما يقوله الخوارج وبين ما يقوله أهل السنة. ويرجع كثير من المؤرخين نشأة المعتزلة إلى خلاف بين واصل بن عطاء والحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة وأن واصلاً هو أول من قال أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان، ورغم ارتباط جذور هذه المسألة بالخلافات السياسية الواقعية، لكنها اكتسبت استقلالاً نسبياً عن منشئها السياسي، ودخلت في سياق الفكر المعتزلي وغدت أصلاً من الاصُول الخمسة. ولا يحق في نظر المعتزلة مساواة مرتكب الكبيرة بمن لا يرتكبها، لانَّ المساواة ستكون ظالمة ومنافية للعدالة الإلٰهية وإبطالاً للوعد والوعيد.

رابعاً/ الوعد والوعيد:

عن المعاد وما يتعلق به من وعد ووعيد، حيث لا يخلف الله وعده الذي وعد، فلا بد أن يجازي المحسن بالثواب الذي وعده به، ويجزي المسيء بالعقاب الذي نص عليه، فلا يعقل عندهم أن يدخل الله إنساناً الجنة وقد ارتكب ذنباً ورد فيه نص ينص على أن مرتكبه في النار، كما لا يمكن أن يدخل الله المؤمن الصادق في النار مع أنه لم يرتكب ما يوجب ذلك.

إن صدق الله في وعده ووعيده يعني معقولية الواجبات والتكاليف من جانب، وعدالة الحقوق والثواب والعقاب من الجانب الآخر. ولذا فلا تكليف إلا بعد تبليغ، ولذلك فمن لم يصلهم أمر التكليف والاطفال والمجانين لا يعذبون. أما المكلفون العاقلون فلا بد أن يعاقبوا في حالة ارتكابهم للإثم، وهو في المؤمنين أيضاً ولا يخص الوعيد الكفار فقط كما ادعى بعض المرجئة، ولذا إذا زنى الزاني فلا بد أن يعذب بالنار

(57)المغني 20جـ 203/1 .

(58) صحيح مسلم 93/2. أنظر أيضاً. محمد وريث. محاورات عقلية في فهم الرسول. ص 76.

ولا يجوز عدم تعذيبه أو العفو عنه بعد ارتكابه لهذا الإثم. . باختصار لأنه لا يجوز للإله أن يبدل كلماته.

خامساً/ الأمْر بالمعروف والنهي عن المنكر:

أكد المعتزلة على هذه المسألة عملاً بالحديث القائل (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الايمان). فإن كان الخوارج يرون ضرورة الثورة واستخدام السيف دون مواربة أو انتظار، وإن كان بعض الشيعة قد خصوا هذا الحق بالامام دون الأمـة، فلها إسداء النصح دون السيف، فإن المعتزلة كانوا بين الخوارج والشيعة حيث اعترفوا بحق الامّة في رد المنكر بالسيف «إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا نكفي مخالفينا وأن يكون الخروج مع إمام عادل. فلا يصح الخروج إلا عند غلبة الظن بالنجاح»(59).

لسنا هنا بصدد التحيز لفكرة أو لاخرى من أفكار المعتزلة، فليس هذا موضعها، وإنما أثرنا النقاط السابقة أخذاً من مصادر متنوعة، لكي نبين اتساق المسائل الخمس وارتباطها المسألة بعد الاخرى، ومن ثم سننتقل لنرى إرتباط هذه أو بعضاً من هذه المسائل بأيديولوجيتهم أو مذهبهم.

سنسوق عدة أمثلة سريعة حول هذا الأمْر قبل الدخول في عمق قراءاتهم. ففي قولهم بخلق القرآن ـ مثلاً ـ اعتمدوا على مصطلح (الصرفة) في شرحهم للآية (فأتوا بسورة من مثله) «البقرة»، أو للآية «بسورة مثله» «يونس» حيث قالوا (إن كان هذا القرآن معجزاً في نفسه لا يستطيع البشر الاتيان بمثله ولا في قواهم معارضته فقد حصل المدعى وهو المطلوب، وإن كان في إمكانهم معارضته بمثله ولم يفعلوا ذلك مع شدة عداوتهم له، كان ذلك دليلاً على أنه من عند الله لصرفه اياهم عن معارضته مع قدرتهم على ذلك)(60).

وقد قال الرازي في تفسيره نفس الشيء (فإن قيل قوله تعالى «فأتوا بسورة مثله» يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وقل يا أيها الكافرون، ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن، فإن قلتم إن الاتيان بمثل هذه السور خارج عن مقدرة البشر

---

(59) الاشْعري. مقالات الاسلاميين 451/2, 466.

(60) ابن كثير 62/1.

كان مكابرة والاقدام على هذه المكابرات مما يطرق بالتهمة إلى الدين قلنا. فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا إن بلغت هذه السور في الفصاحة حد الإعجاز فقد حصل المقصود، وإن لم يكن كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً)[61].

وفي تنزيههم للصفات وتوحيدهم المطلق لله، انبثق مفهوم عدم رؤية الله في الآخرة من قِبَل البشر، بل إنهم قالوا بأن الجنة في الأرض وليست في السماء كما يقول القرطبي، وفي رد الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) على الفلاسفة وعلماء الكلام فيقول «إن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منهم، وتبديعهم في سبعة عشر. أما المسائل فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم:

(1) إنّ الاجُساد لا تحشر.

(2) ومن ذلك قولهم (إنّ الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات).

(3) ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته.

فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل[62].

نبدأ الآن في قراءة تفصيلية قرأها المعتزلة للآية178 من سورة آل عمران حيث يقول تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين).

يفسرها جمهور الفقهاء كالتالي:

«. . هذا كقوله(أيحسبون أن ما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الميزات بل لا يشعرون) وكقوله (فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون) وكقوله (ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون. .»[63].

ويقول «محمد فريد وجدي» في (نملي لهم)(*) «أي نمهلهم ونطيل أعمارهم، وقيل من أملى لفرسه إذا أرخى له الطول، أي الحبل ليرعى كيف شاء»[64]. أي أن حكمته

---

(61) تفسير ابن كثير 62/1.

(62) أنظر طيب تيزيني. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق1971 م ص 332.

(63) ابن كثير 432/1.

(64)محمد فريد وجدي. المصحف المفسر 92/1.

(*) أنما نملي/أن ومعمولاها سدت مسد المفعولين في قراءة التحتانية ومسد الثاني في الاخرى. أنظر تفسير الجلالين ص 97.

فيهم أن الله يريد بمشيئته وقدرته أن لا يجعل لهم نصيباً في الآخرة ولهم عذاب عظيم.

والآية تعني في منظور معظم المفسرين (ولا يحسبن الذين كفروا إملاءنا لهم بتطويل الاعمار وتأخيرهم خير لأنفسهم، وإنما نمهلهم ليزدادوا إثماً بكثرة المعاصي ولهم عذاب مهين).

ولانٌ المعتزلة يرفضون الجبر ويؤمنون بحرية الإرادة، كان عليهم أن يقرأوها قراءة مختلفة عن تلك التي قرأها بها جمهور الفقهاء، لأنه لا يجوز لله المنزه أن يملي للآثم ليزداد إثماً، ولكي يكون الله المنزه عن الصفات عادلاً فلا بد أن يكون العذاب أو الثواب نتيجة لتلك الحرية، لأنه لا انفصال بين ذات الله المنزهة وبين إرادته.

وقد حلوا تلك المعضلة ببساطة حينما أبدلوا فقط الهمزة في (أنما) وجعلوها (إنما) **بحيث تصبح (إنما نملي لهم) جملة اعتراضية، وبهذا الإبدال يتغير المعنى إلى النقيض تماماً.**

كيف؟!.. للاجابة، اقرأ معي قراءة المعتزلة ﴿ولا يحسبن الذين كفروا - إنما نملي لهم خير لأنفسهم - إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين﴾[65].

فتتحول الآية إلى التالي (ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً، إنما نملي لهم خير لأنفسهم)، بمعنى (لا يحسبن الكافرون بأننا نمهلهم من أجل أن يزدادوا إثماً وإنما نمهلهم ليأخذوا فرصة التوبة ويدخلوا في الايمان).

وهنا تقفز إلينا (ولهم عذاب مهين) فلا نجد لها موقعاً في تفكيك المعتزلة للآية، فتخرج تلك الجملة عن سياقها وستبدو أمراً زائداً، لأنه من الضروري أن يستتبع ذلك النص - في قراءة المعتزلة - جملة تعني التوبة أو الغفران أو العودة للصواب وليس العذاب المهين. لانٌ التأويل (ولهم عذابُ مهين في حالة عدم إستجابتهم) ستعني ثباتهم على الكفر، رغم أن الله أمهلهم للعودة إلى الصواب. المشكلة هنا أن جملة (ولهم عذاب مهين) معطوفة على (إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً) ومتعلقة بها. فإن أخذت الجملتان باعتبارهما وحدة واحدة سيبدو مجموعهما متناقضاً مع(ولا يحسبن الذين كفروا) جلياً في القراءة المعتزلية، لأنه لا يجوز أن يظنوا في الله - خطأ - بأنه يملي لهم ليأثموا، بل عليهم الظن بالعكس.

ستكون إذن (ولهم عذاب مهين) طرفاً مبتوراً في قراءة المعتزلة، وستصبح الآية كلها بتلك الجملة أكثر تفككاً.

---

(65)المصدر نفسه 92/1.

هنا سترد جملة (ولهم عذاب مهين) الآية كلها إلى القراءة الأولى بـ «أنما» بدلاً من «إنما»، وسيكون حينئذ مقصدها الذي هو مقصد جمهور الفقهاء والمفسرين أكثر اتساقاً وقبولاً من ناحية ارتباط اللغة بالموضوع، أما تأويل المعتزلة للنص، فهو توظيف بيِّن يتسق ومفاهيمهم وتصوراتهم في القدرية وحرية الإرادة والتي أشرنا إليها تفصيلاً في مقدمة هذه القراءة.

ولتأكيد القراءات الأيديولوجية للمعتزلة، سننطلق الآن لقراءة تفصيلية أخرى قاموا بها للآية102 من سورة البقرة/(واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله..).

وفي تفسير هذه الآية راجعنا وجهة نظر عدد من المفسرين وتعتمد على رواية عن ابن عباس «أن سليمان لما عوقب وخلفه الشيطان في ملكه دفنت الشياطين في خزانته وموضع مصلاه سحراً وأُخذاً (أي رقية كالسحر)، فلما مات سليمان جاءت الشياطين إلى الناس فقالوا ألا ندلكم على الأمر الذي سخرت به لسليمان الريح والجن ودانت له به الأنس، قالوا بلى، فأتوا مصلاه وموضع كرسيه فاستخرجوا ذلك منه، فقال العلماء من بني اسرائيل: ما هذا من دين الله وما كان سليمان ساحراً. وقال سفلة الناس: سليمان كان أعلم منا فسنعمل بهذا كما عمل فقال تعالى (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان) أي اتبعت اليهود ما ترويه الشياطين ـ والتلاوة والرواية شيء واحد. ثم قال: (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين) وهما ملكان أهبطا إلى الأرض حين عمل بنو آدم بالمعاصي، ليقضيا بين الناس وألقي في قلوبهما شهوة النساء، وأمرا أن لا يزنيا ولا يقتلا ولا يشربا الخمر، فجاءتهما الزهرة «نجم معروف في السماء» تخاصم إليهما فأعجبتهما فأراداها فأبت عليهما حتى يعلماها الاسم الذي يصعدان به إلى السماء فعلماها ثم أراداها فأبت حتى يشربا الخمر فشرباها وقضيا حاجتهما ثم خرجا فرأيا رجلاً فظنا أنه قد ظهر عليهما فقتلاه، وتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت فغابت وجعلها الله شهاباً وغضب على الملكين فسماهما هاروت وماروت وخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا فهما يعلمان الناس ما يفرقون به بين المرء وزوجه ـ والذي أنزل الله على الملكين فيما يرى أهل النظر هو الاسم الأعظم الذي صعدت به الزهرة وكانا به قبلهما وقبل السخط عليهما يصعدان إلى السماء فعلمته الشياطين فهي تعلمه أولياءها وتعلمهم السحر وقد يقال إن الساحر يتكلم بكلام فيطير بين السماء والأرض ويطفو على الماء»[66]!!.

---

(66) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث. ص .123 - 124

وهنا تبرئة لسليمان رداً على اليهود في قولهم: أنظروا إلى محمد يذكر سليمان في الأنبياء وما كان إلا ساحراً، وسليمان لم يعمل السحر لأنه كفر ولكن الشياطين هم الذين كفروا يعلمون الناس ما أنزل على الملكين اللذين أنزلا ليتعلم السحر ابتلاء من الله للناس، وما يعلمان أحداً من الناس حتى ينصحاه بفتنتهما فمن تعلمه كفر ومن تركه فهو مؤمن، فإن أبى إلا للتعلم علماه السحر. .[67].

دعنا نورد قصة أخرى حول تفسير هذه الآية تقول «لما كثرت المعاصي في الناس استاء الملائكة فجعلوا يدعون عليهم ولا يعذرونهم فقال لهم الله لو كنتم مكانهم لعملتم مثل أعمالهم قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا، فقيل لهم اختاروا منكم ملكين فاختاروا هاروت وماروت فأهبطا إلى الأرض وركبت فيهما الشهوة فصارا يحكمان بين الناس بالحق، فأعجبتهما امرأة فراوداها عن نفسها فأبت إلا أن يكونا على أمرها ودينها وأنها سقتهما الخمر فواقعاها ومرَّ عليهما رجل فقتلاه وبعد أن أفاقا عرفا ما قد وقعا فيه من الخطيئة وأرادا أن يصعدا إلى السماء فلم يستطيعا فجعلت الملائكة بعد ذلك تستغفر لمن في الأرض، وخُيِّرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا فجعلا ببابل فهما بها يعذبان معلقين بأرجلهما وأما المرأة فمسخت فصارت الكوكب المعروف بالزهرة»[68]!!.

ونظراً لتعبئة الروايات بالخرافة والاسطورة، لم يقبل البعض بهذه التفسيرات المشهورة، فقال محمد أبو شهبة «ولا ينبغي أن يشك مسلم عاقل فضلاً عن طالب حديث في أن هذا موضوع «على النبي(ص) مهما بلغت أسانيده من الثبوت، فما بالك إذا كانت أسانيدها واهية ساقطة ولا تخلو من وضاع أو ضعيف مجهول؟ ونص على وضعه أئمة الحديث وقد حكم بوضع هذه القصة أبو الفرج الجوزي»[69].

ونص الشهاب العراقي على «أن من اعتقد في هاروت وماروت أنهما ملكان يعذبان على خطيئتهمافهو كافر بالله العظيم» [70]، ويقول الشيخ شلتوت في كتابه (إلى القرآن الكريم) «من مجمل الآيات» أخذ الله يطمئن رسوله بأن ما أنزل عليه من الآيات الواضحة لا يكفر بها إلا من فسد طبعه وزاغ عن فطرته، وكلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم، نبذوا هداية الله قديمها وحديثها وأخذوا يصرفون الناس عن النظر في الحقائق بالأوهام والاكاذيب، كانوا يخترعون أن ملك سليمان أساسه السحر والشعوذة وأن الملكين عندهما

---

(67) أنظر. تفسير الجلالين. ص 21.

(68) أنظر. راشد فرحان. تفسير مشكل القرآن. ص 18.

(69) المصدر السابق ص 19 ـ ومحمد أبو شهبة. كتاب الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. ص227.

(70) راشد فرحان. ص 19.

أشد أنواع السحر التي تفرق بين المرء وزوجه ولمثل هذه الأحاديث شيوع فشاعت بين الناس حتى تأثروا بها واتخذوا ديدنهم في الحياة وانشغلوا بها حتى صرفتهم عن كل فضيلة. وقد بين الله الحق فيما اختلقوا على سليمان وعلى الملكين وقرر أن سليمان ما كان ساحراً وما كفر بنعمة ربه إنما كان هادياً رسولاً وأن الملكين/الرجلين الصالحين ما كانا بمندسين في الأرض ولا بمدلسين على الناس إنما كانا ناصحين أمينين ولكن المفسدين أنكروا على سليمان النبوة والملك الالهي، كما أنكروا فضل الله على الرجلين الصالحين في معرفة خصائص الأشياء وأسرار النفوس وزعموا أن ما عندهما وما عند سليمان سحر وشعوذة»[71].

«وكذلك حكم الحافظ بن كثير بوضع المرفوع من هذه القصة أما ماليس بمرفوع إلى النبي فبين أن منشأه روايات إسرائيلية أخذت عن كعب الأحبار وغيره، ثم قال(وأقرب ما يكون في ذلك أنه في رواية عبد الله بن عمر عن كعب الأحبار ورفع مثل هذه الاسرائيليات إلى النبي كذب واختلاق ألصقته الزنادقة أهل الكتاب زوراً وبهتاناً[72]، وقال القاضي عياض في كتابه الشفاء «وما ذكره أهل الأخبار ونقله المفسرون في قصة هاروت وماروت لم يرد فيه شيء سقيم ولا صحيح عن رسول الله»[73].

نتوقف الآن بعد عرض وجهتي النظر السائدتين عند القراءة المعتزلية.

نحن نعرف عن المعتزلة أنهم ((اعتمدوا على «العقل» وحده في جميع أبحاثهم شرعية كانت أم غيرها وحاولوا عن طريقه حل جميع المشاكل حلاً منطقياً مقنعاً، وأقروا للعقل بالسلطة المطلقة واعتبروا الشرع موضحاً ومتمماً لشريعة العقل، فإذا بدا تناقض بين ما جاء به الوحي وبين ما حكم به العقل، فلا بد من تأويل الوحي بما يوافق حكم العقل، فشريعة العقل عندهم في منتهى القداسة، ولا يمكن أن تمس بحال من الأحوال، وقد يلجأ العقل أحياناً إلى الوحي، ليستمد ما يعجز عن إدراكه، ومن أمثلة ذلك مقدار النعيم والعقاب. أما أصل الثواب والعقاب عن الأفعال فهما من مختصات العقل وحده ولو لم يأت بها الوحي من الله، ولكن مقدار الاستحقاق يتوقف على الشريعة، وقد قال «الجبائي» وابنه «أبو هاشم» «بمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع»..))[74].

(71) المصدر نفسه. ص 19 ,20.

(72) المصدر نفسه.

(73) هاشم الحسني. الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة. دار النشر للجامعيين. بيروت 1964 م. ص 143 - 144.

(74) أنظر ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث. ص 120.

(عندما يعجز العقل، إذن عليه أن يلجأ إلى الوحي ليستمد منه النور الذي يرشده إلى الصفات الذاتية الثابتة للافعال، فالوحي إما مؤكد لشريعة العقل أو شارح وكاشف لما لم يستطع العقل تحديده والاحاطة بواقعه).

من هنا لم يقبلوا كل تلك التفسيرات الاسْطورية لانُها تناقض العقل واعتبروا أن السحر ليس إلا مجرد حيلة، يصرف بها وجه المرء عن أخيه، وهو مجرد رقي منه السم يسقاه الرجل فيقطعه عن النساء ويغير خلقه فينشر شعره ولحيته، وهم يرون أن سحرة فرعون خيلوا لموسى ما أروه والدليل على ذلك قوله تعالى (فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى) فالسحر ليس إلا مجرد تخييل وليس شيئاً حقيقياً[75]. وهكذا اعتمدوا على قراءة عن الحسن لكلمة الملكين (بكسر اللام) بدل فتحها أي أنهما رجلان وليسا من الملائكة.

ثم قرأوا (وما أنزل على الملِكين) بمعنى النفي، أي لم ينزل شيء على الرجلين. وكذلك اعتبروا الجملة (وما يعلمان من أحد) نفياً أيضاً.

هذه القراءة ستنفي ما ذكر قبلها وما ذكر بعدها، أي ستنفي عن سليمان صفة السحر وإنما السحر من عمل الشياطين المخادعين (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان ولكن الشياطين كفروا)، وستنفي أيضاً عن هاروت وماروت السحر (وما يعلمان من أحد) السحر، لأن السحرة (ما هم بضارين به من أحد إلاّ بإذن الله) ولم يشتريا جزاء الآخرة بحظ الدنيا (ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق) بل هم اليهود الذين أنكروا نبوة محمد.

إنها قراءة اجتهادية واضحة الانتقاء، بحيث تنزع جملة من الآية انتزاعاً وتقلب معانيها، فتبدو الآية كلها مفككة من الناحية اللغوية، لانُ نفي النزول على الملكين ببابل هاروت وماروت سيجعل الكلام فضلاً لا معنى له. فإن جازت قراءة النفي للجملة السابقة على النفي (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر)، ثم (وما أنزل على الملكين. .)، (وما يعلمان من أحد)، كل ذلك النفي لا يجوز أبداً مع الجملة (حتى يقولا إنما نحن فتنة) فهي متعلقة بالمثنى (يقولان) أي هاروت وماروت وليس الشياطين أو للسحرة (جمعاً) أو للشيطان أو الساحر (مفردا) ثم تتبع بجملة تؤكد قيامهما بتعليم السحر وليس بنفسه (فيتعلمون منهما) أي من هاروت وماروت، ما يفرقون به بين المرء وزوجه.

---

(75) ابن قتيبة. المصدر السابق. ص 123.

يقوم ابن قتيبة بنقد لغوي لقراءة المعتزلة، وسيكون من الأفضل سوقه كاملاً، حيث يقول/«وإنما يجوز بأن يدعي مدع أن السحر أنزل على الملكين ويكون في ما تقدم ذكر ذلك أو دليل عليه فيقول تعالى (اتبعوا ذلك) ولم ينزل على المكين كما ذكروا. ومثال هذا أن يقول مبتدئاً: علّمت هذا الرجل القرآن وما أنزل على موسى عليه السلام. فلا يتوهم سامع هذا، أنك أردت أن القرآن لم ينزل على موسى وإنما يتوهم السامع أنك علمته القرآن والتوراة، وتأويل هذا عندنا بين بمعرفة الخبر المروي»[76].

أي أنه ينقض قراءة المعتزلة بالجملة المعطوفة (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان) أما أن الملكين هما من الملائكة أو من الملوك، فهذان أمران يجوزان في قراءة الآية. لكن ليس معنى هذا، الاعتقاد بذلك التفسير الاسْطوري الذي امتلأتْ به كتب التفسير المختلفة، والذي قد يكون متوائماً مع خيال كثير من الناس قديماً وحديثاً وتعبيراً عن حل جاهز للمجهول حيث تبقى الاسْطورة مفيدة من الناحية الوجودية والنفسية للإنسان لأنها تكمل في ذهنه حدود اللوحة والتي بدونها يظل هذا الإنسان معلقاً ما بين السماء والأرض: سماء المجهول وأرض الشقاء اللّامفهوم.

تبدو القراءة المعتزلية هنا متعسفة، عندما يتم اخضاعها للعقل بالقوة حتى ولو تم تفتيت الآية إلى عدة جمل غير مترابطة. ونعتقد أننا نستطيع إنهاء تلك المناقشة، برد دالٍ لابن قتيبة، ونأمل أن يكون مقصدنا مفهوماً.

يقول إبن قتيبة:

«ونحن نقول إن الذي «يذهب» إلى هذا: مخالف للمسلمين واليهود والنصارى وجميع أهل الكتب ومخالف للأمم كلها، الهند وهي أشدها إيماناً بالرقي، والروم والعرب في الجاهلية، وفي الاسلام، ومخالف للقرآن معاند له بغير تأويل لأنَّ الله جل وعز قال لرسوله ﴿قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب ومن شر النفاثات في العقد﴾..»[77].

* * *

(76) المصدر السابق نفسه. ص 121.

(77) المصدر نفسه.

يصنف البعض أصحاب المذاهب الأربعة ضمن المدرسة (الأرثوذكسية) التي اهتمت بالأمور الدينية أكثر من اهتمامها بالأمور التي تخص حياة الناس سياسية كانت أو إجتماعية أو غير ذلك، وهي المدرسة الأقل اجتهاداً والأكثر تمسكاً بحرفية النصوص في ظل منهج تعميمي إطلاقي (يقيس الغائب على الشاهد دون مراعاة الشروط التي تجعل من هذا القياس منهجاً علمياً، بحيث يصبح عنصراً جامداً يوقف الزمان ويلغي التطور ويجعل الماضي حاضراً باستمرار في الفكر والوجدان ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة)(78).

ورغم أن توصيف تلك المدرسة (بالأرثوذكسية) يظل توصيفاً أيديولوجيا، لأنّ ما هو أرثوذكسي الآن، قد لا يكون كذلك في لحظته، فإن جاز أن يكون كذلك، سيكون أرثوذكسيا لما أتى بعده أو بالنسبة إلى غيره من مواقف. فهو إذن توصيف يحمل نسبيته المؤكدة. وسيكون البحث عن مصطلح أكثر دقة مهمة صعبة، لأن للغة دائماً دلالات نسبية، وسيظل البحث عن مصطلح أقل نسبية هو الأمر الممكن، فإن قلنا (المدرسة التوفيقية) مثلاً، فلن يكون التوصيف مقنعاً تماماً، لأنّ (التوفيقية) يمكن أن تكون منهجاً لموقف كلي قد يكون (أرثوذكسياً) أو (راديكالياً) في عموميته. فهل يجوز حينذاك أن نفكك عناصر الموقف «الأرثوذكسي» عنصراً عنصراً، ونناقشها فتكون بذلك قد أرحنا أنفسنا من مهمة البحث عن مصطلح؟.

لكن ما الذي يجعلنا نهنأ بأننا لن نفقد أحد العناصر ونحن نتعامل مع مناهج كل موقف على حدة؟ أو ما الذي يجعلنا نهنأ بأننا لن نفقد النظرة (الشمولية) حين نقطع أوصال الكل؟!.

فإن اقترحنا على سبيل المثال القول (بالمدرسة السلفية) فإننا سنسقط في فخ آخر،

(78) أنظر محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة. بيروت ط 2 1983 ص 28. ـ أنظر أيضاً محمد أركون: الاسلام والحداثة. مجلة الوحدة. الرباط 89/1 ص 22.

لأننا سنتجاوز التعبير اللفظي إلى التوصيف الذي أطلقه الحنابلة في القرن الرابع الهجري على أنفسهم «وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الامام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها، ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري على يد «ابن تيمية» وشدد في الدعوة إلى السلفية وأضاف إليها أموراً أخرى، ثم ظهرت تلك الآراء في جزيرة العرب في القرن الثاني عشر الهجري على يد «محمد بن عبد الوهاب». .»[79].

التعبير اللفظي يفترض أن (السلفية) هي النظرة في إطار منهج السلف، أي في إطار الماضي، والماضي كان فيه المعتزلة والاشاعرة والفلاسفة والظاهرية وفرق لا حصر لها ولا عدد، فأيها سينطبق عليه التوصيف أو التصنيف الحرفي؟!.

وهنا سنواجه إشكالية المصطلح الدقيق مرة أخرى، فالسلفية في نظر الاغلبية ـ الآن ـ تعني نظرة محددة من الماضي، وليس كل الماضي، تلك النظرة التي ترى أن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص، أما العقل فإنه يضل، وتلك الاساليب العقلية المنطقية التي أخذ بها بعض الفلاسفة والمتكلمين لم تكن معروفة عند الصحابة أو التابعين. هكذا يرى «ابن تيمية» مثلاً «بأن ما يقرره القرآن وما تشرحه السنة مقبول لا يصح رده، ورده خلع للربقة، فليس للعقل سلطان في تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذي تؤدي إليه العبارات وما تضافرت عليه الأخبار، وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك فهو التصديق والاذعان وبيان تقريب المنقول من العقول وعدم المنافرة بينهما، فالعقل يكون شاهراً ولا يكون حاكماً، ويكون مقرراً مؤيداً ولا يكون ناقضاً ولا رافضاً، ويكون موضحاً لما اشتمل عليه القرآن من الأدلة»[80].

إن مشكلة اختيار توصيف يقترب من كنه أو ماهية الاشياء، هي إشكالية عامة تمس كل العلوم، وهي هنا إشكالية خاصة بالاضافة إلى ذلك، لأن في الموقف «الأرثوذكسي» تلوينات متنوعة، قد تكون توفيقية في جانب، وقطعية في جانب آخر، وقد تكون نقدية في نقطة أو جزئية ومتزمتة في جزئية أخرى، بل ويجتمع تحت هذه التسمية شتات من الافكار تشمل الدين كله، وشتات من الاشخاص يمثلون كل عصر، وشتات من البيئات تمثل مجتمعات متنوعة.

لكي نهرب من هذه الشائكة، فإننا سنتناول عدة قراءات محددة، تحتمل توصيفاً محدداً رغم أنها تمس عدداً من الائمة. الأول هو الامام الشافعي (ت 204 هـ)، والثاني الحافظ بن حجر العسقلاني (ت 853 هـ).

---

(79) أنظر كتاب د. محمد أبو زهرة: المذاهب الاسلامية ص 311 - 312.

(80) أنظر رسالة معارج الوصول لابن تيمية، الحموية الكبرى، ص 419.

أولاً/ قراءة الامام الشافعي:

لسنا هنا بصدد عرض لمجمل آرائه واجتهاداته، وإنما هو معالجة أو مناقشة إحدى قراءته لحديث نبوي. ففي كتابه (الرسالة)[81] في أصول الفقه وهو من أهم كتب الفقه الاسلامي بالاضافة إلى تفسير الاحاديث. النبوية يقول:

«قالوا ـ أعداء الحديث ـ حديثان مختلفان في ذراري المشركين. قالوا: رويتم أن الصعب بن جثامة قال: يا رسول الله ذراري المشركين تطؤهم خيلنا في الظلم ليلاً عند الغارة. قال: هم من آبائهم»[82].

ثم قالوا «رغم ذلك رويتم أنه بعث سرية فقتلوا النساء والصبيان فأنكر ذلك رسول الله انكاراً شديداً قال: أو ليس خياركم ذراري المشركين؟»[83].

فيقول الشافعي/

(ونحن نقول بأنه ليس بين الحديثين اختلاف، لانَّ الصعب بن جثامة أعلمه أن خيل المسلمين تطؤهم ظلم الليل عند الغارة. فقال: هم من آبائهم، يريد أن حكمهم في الدنيا حكم آبائهم، فإذا كان الليل وكانت الغارة ووقعت الفرصة في المشركين فلا تكفوا من أجل الاطفال لانَّ حكمهم حكم آبائهم من غير أن تتعمدوا قتلهم. ثم أنكر الرسول في الحديث الثاني على السرية قتلهم النساء والصبيان لانهم تعمدوا ذلك لشرك آبائهم فقال أو ليس خياركم ذراري المشركين؟، يريد فلعل فيهم من يسلم إذا بلغ يحسن إسلامه).

لم يذكر لنا الشافعي هل رُوي الحديثان عن نفس الوقعة؟! أم رويا أو قالهما الرسول في وقعتين مختلفتين؟ وفي الحالة الاخيرة سيكون لكل مقام كلامه. لكن المشكلة أن الشافعي يتعامل مع النصين باعتبارهما روايتين مختلفتين لحادثة واحدة. وهنا الاشكالية. إشكالية التناقض بين روايتين، الأولى/تعني لا اعتراض على قتل أطفال المشركين لأنهم كآبائهم. والثانية/تعني رفضاً لقتل الاطفال والنساء أثناء الغارة. وهو ليس تناقضاً ظاهرياً تحله عدة تأويلات، لانه عبارة عن تناقض بشأن موقف من حادثة واحدة، فإما أن يكون بنعم أو بلا، حيث لا تجوز هنا(نعم) أو (لا) وخصوصاً وأن الحديث لم يذكر

---

(81) قام بطبعه وتحقيقه أحمد شاكر 1940 م.

(82) رواه أبو داوود في كتاب السنن (في ذراري المشركين).

(83) ذكر نفس الحديث ونفس التخريج لفظياً في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة فهل نقله ابن قتيبة كما هو أم أن المشكلة هي مشكلة التحقيق أو التوثيق في واحد من الكتابين سواء الشافعي أو الأخير.

فيه تعمد المسلمين قتل النساء أو الاطّفال كما يؤولها الامام الشافعي.

إنّ الحيل التوفيقية التي لجأ إليها كثير من الفقهاء لحل تناقض ظاهر أو غير ظاهر بين نصين لموقف واحد، لا تعني مجرد التوفيق، لانّ التوفيق أحياناً ما يكون بين متنوعات أو فروع لاصْل واحد يتم لحم أجزائها جزءاً جزءاً للوصول إلى الكليات، أما التوفيقية التي نقصدها، فهي أسلوب يتميز بالحاحية مستمرة للتوفيق بين متناقضات أو آراء مختلفة قد لا تجمعها أي رابطة على الاطلاق، وهنا نستطيع أن نقول بأن الامام الشافعي سقط في هذا الفخ، لا لأنه أول النصين المختلفين فقط، بل لأنّه لم يقل بأنه لا بد وأن أحدهما سيكون صحيحاً والثاني سيكون مخطئاً في حالة روايتهما في مناسبة واحدة وعلى لسان راوٍ واحد، وبالتالي عليه أو كان عليه أن يرجح أحدهما على الآخر بدلاً من دمجهما بحيلة عقلية واضحة، ولأنّه لم يقل أيضاً هل جاء الحديثان في حادثتين مختلفتين، فربما تكون لكل حادثة شروطها، ولكل شرط نصه الخاص به.

لم يقل هذا كله، بل صدق بالنصين مرة واحدة، وقام بالتوفيق بينهما فوق ذلك، فدعم رأيين متباينين وصفهما بجوار بعضهما كما لو أنهما متكافئي الحجة.

التوفيقية هي إذن توليف بين المتناقضات بطريقة تتميز أيضاً بصفة (الاطلاقية) فهي دائماً تبدأ بمفهوم مسبق وتصور مطلق في الذهن، ثم تبحث عن مخارج تدعم هذا التصور، فكما لا يجوز قتل الاطّفال والنساء في المعارك، فإنه أمر لا يمكن تلافيه دائماً. هذا تصور في الذهن لكي يكون مبنياً على حقائق موضوعية لا بد أن يدمج الحديثان في حديث واحد، فحين يتناقض نصان في وقعة واحدة، فإما أن أحدهما صحيح وإما أن كليهما غير صحيحين، أما أن يكون الاثنان صحيحين. هنا تكون التوفيقية.

ثانياً/ قراءات للحافظ بن حجر:

يمثل الحافظ بن حجر مثلاً آخر من هؤلاء الذين لا يعترضون على أية رواية، ويتقبلون بسهولة القيـام بالتوفيق بين المتناقضات بشكل يدعو للتساؤل. ففي أسباب نزول الآية77 من سورة آل عمران (إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً): -

(1) روى الشيخان وغيرهما أن الاشعث قال: كان بيني وبين رجل من اليهود أرض فجحدني فقدته إلى النبي فقال: ألك بينة قلت: لا فقال لليهودي: إحلف فقلت يا رسول الله إذن يحلف فيذهب مالي، فأنزل الله (إن الذين يشترون..)الآية.

(2) وأخرج البخاري عن عبد الله بن أبي أن رجلاً أقام سلعة له في السوق فحلف بالله

بأنه أعطى بها ما لم يعطه ليوقع فيها رجلاً من المسلمين، فنزلت الآية.

فقال الحافظ بن حجر: لا منافاة بين الحديثين، بل يحمل على أن النزول كان بالسببين معاً.

(3) وأخرج ابن جرير عن عكرمة أن الآية نزلت في يحيى بن أخطب وكعب بن الاشرف وغيرهما من اليهود الذين كتموا ما أنزل الله في التوراة وبدلوه وحلفوا أنه من عند الله.

فقال الحافظ بن حجر مرة أخرى: والآية محتملة، لكنه يميل إلى جانب رواية البخاري. ويعود ليفعل نفس الشيء في أسباب نزول الآية (لا تحسبن الذين يفرحون بما آتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم) «آل عمران/188» حيث/

(1) روى الشيخان وغيرهما من طريق حميد بن عبد الرحمن بن عوف. أن مروان قال لبوابه: إذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل لئن كان كل امرىء منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً، لنعذبن أجمعون، فقال ابن عباس: ما لكم وهذه، إنما نزلت في أهل الكتاب، سألهم النبي عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فخرجوا قد أروه أنهم قد أخبروه بما سألهم عنه واستحمدوا بذلك إليه وفرحوا بما أتوا من كتمان ما سألهم عنه.

(2) وأخرج الشيخان أيضاً عن أبي سعيد الخدري أن رجالاً من المنافقين كانوا إذا خرج الرسول إلى الغزو، وتخلفوا عنه وفرحوا بمقعدهم خلاف الرسول فإذا قدم اعتذروا وحلفوا وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا فنزلت الآية.

فقال الحافظ بن حجر: بأنه يمكن أن تكون نزلت في الفريقين معاً، ثم قال: وحكى القراء أنها نزلت في قول اليهود (نحن أهل الكتاب الأول والصلاة والطاعة) ومع ذلك لا يقرون بمحمد. وروى ابن أبي حاتم من طرق عن جماعة من التابعين نحو ذلك، ورجحه ابن جرير، ولا مانع أن تكون نزلت في ذلك كله[84].

وهكذا، فبدلاً من البحث في أسباب النزول بطريقة نقدية فاحصة، يعتمد ابن حجر على روايات مختلفة وقد تكون متناقضة، فيصدق بها جميعاً دون قلق العالِم، وبدلاً من الترجيح الاستقرائي، كأداة للفصل الموضوعي، يقوم بالتوفيق بين متناقضات أو بين كثير من أسباب لنزول آية واحدة، فبدلاً من أن نقول (نرجح هذه الرواية عن تلك)، أو أن يقول (لا نستطيع أن

(84) أنظر السيوطي: باب النقول في أسباب النزول ص 129 - 130, 147 - 149.

نبت في أي من تلك الروايات أيها الصادقة وأيها غير الصادقة) يقول ((لا مانع أن تكون نزلت في كل ذلك))!!.

بالروح نفسها التصديقية، يقوم ابن حجر بنفس المنهجية التوفيقية في أسباب نزول الآية58 من سورة النساء (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا). فقد روى البخاري وغيره عن ابن عباس قال: نزلت هذه الآية في عبد الله بن حذافة بن قيس إذ بعثه النبي في سرية كذا ـ أخرجه مختصراً ـ وقال الداوودي: هذا وهم، يعني الافتراء على ابن عباس فإن عبدالله بن حذافة خرج على جيش فغضب فأوقد ناراً وقال اقتحموا، فامتنع بعضهم وهمَّ بعضهم أن يفعل قال: فإن كانت الآية نزلت قبل فكيف يخص عبد الله بن حذافة بالطاعة دون غيره؟! وإن كانت نزلت بعد فإنما قيل لهم إنما الطاعة في المعروف وما قيل لهم. لِمَ لم تطيعوه[85].

ماذا يفعل الحافظ بن حجر هنا؟.

يقول: إن المقصود من قصته فإن تنازعتم في شيء فإنهم تنازعوا في إمتثال الأمر بالطاعة والتوقف فراراً من النار فتناسب أن ينزل في ذلك ما يرشدهم إلى ما يفعلونه عند التنازع وهو الرد إلى الله والرسول. وقد أخرج ابن جرير أنها نزلت في سبب مختلف تماماً، بأنها جرت في خلاف بين عمار بن ياسر مع خالد بن الوليد في شأن إجارة عمار لرجل دون أمر خالد.

* * *

(85) السيوطي. المصدر نفسه، ص 169 - 170.

خلاصة

تتبادر للذهن أسئلة عن علاقة قراءات محدثة، كقراءات كل من الجابري وأركون، وابن نبي، وهم معاصرون لنا، بقراءات قديمة للمعتزلة أو للشافعي أو لابن حجر، وهم قدماء بعداء عنا؟ بل وما هي العلاقة بين الامام الشافعي وبين المعتزلة؟! وبينهما بون شاسع في مسألة العقل والنقل، وبين مالك بن نبي كمجتهد، والجابري وأركون كناقدين؟! وقد يمتد السؤال إلى علاقة ذلك بما قدمناه في مدخلنا عن إشكالية المنهج في معالجة «النص الديني»؟.

وهي أسئلة تحتاج للإجابة أو لعدة إجابات، سنحاول هنا أن نتعرض لبعضها. ونبدأ من السؤال الاخير، حول إشكالية المنهج، وهي إشكالية قديمة جديدة، ازدادت حدتها هذه الأيام، وطرحت على ألسنة كثير من الدارسين المعاصرين، بحثا عن أدوات علمية جديدة تتعامل مع النص الديني بمعقولية أكبر، وبمحاولة اقتراب أعمق من حدود «العلمية». ولكن هذه الاشكالية ما زالت قائمة، لأنَّ الذين تعرضوا لها ـ ونحن منهم ـ اكتفوا بالدعوة إلى التصدي لها، ومن حاول ـ عملياً ـ أن يغوص في متاهاتها، استطاع أن يصل إلى عدة نصوص محدودة تقف على هامش النصوص التراثية دون الولوغ فيها وإشراع المجداف للسباحة من أول الشاطىء، دخولاً إلى المياه في العمق، وليس هذا بالطبع تقصيراً منهم، وإنما هو طبيعة كل بداية. فعندما بدأ «طه حسين» منذ أكثر من نصف قرن ويزيد كتابه «الشعر الجاهلي» توقفت المحاولات، ثم عادت مرة ثانية في كتابات «الجابري»، «حنفي»، «أركون» «عمارة» وغيرهم في العشرين سنة الاخيرة، في مواجهة لحالة «المد الاصولي»، ووجهة نظر تتعامل مع النص بطريقة قديمة جديدة، لكنها تشبه الهجمة المباغتة، على ما أنجزته الحركة النقدية وحركة التاريخ طوال هذا القرن، ولذا ارتفع صوت الحركات النقدية، ولكنها ارتبطت في معظمها بنزعة ممالاةً أيديولوجية، وإن نامت في حضن مناهج علمية حديثة سواء في اللسانيات أو علم النفس أو علم الاجتماع أو السياسة. فلم تتجاوز حالة النص الاسطوري إلى حالة (النص الموضوع)

الذي يرتبط بعلاقات ولحظة إنتاج النص، بدل أن تقوم بعملية لغوية فوق عملية لغوية أخرى، فوق عملية لغوية ثالثة، في سلسلة لا تنتهي، لتأخذ أبعادا مغايرة عن أبعاد النص الاصْلي فبدت مراوغة وانتهازية ومخادعة، وإن هدفت ـ في الحقيقة ـ إلى غير ذلك.

وهنا بالضبط تكمن الاجابة عـن الاسْئلة المطروحة، حيث أن الذين وفُقوا وصدقوا، والذين نقدوا وفحصوا، إلتقوا في النهاية في خانة من المراوغة (البَعْـد لغوية) إنْ جاز التعبير الذي قال به «رولان بارت»، وهذا حينما قاموا بفعل الكلام على الكلام فحمّلوه دلالات أخرى ونقلوه خطوات مختلفة عن الخطوات التي مشاها لحظة قيامه الأصلية منذ قرون بعيدة.

وعندما تعرضنا للقراءة الجابرية، أو للقراءة المعتزلية أو للقراءة الارْكونية، كنا ندرك الفخ الذي يمكن أن نقع فيه عندما تستقطبنا حلاوة المعقولية المعتزلية، أو الحماس الأركوني لالغاء النسخ غير المنسوخ ـ إن جاز التعبير ـ أو لعمليات تشريحه المنهجي من دائرة خارج التراث، أو التسلل الجابري للعلاقات البنيوية في النص. وهذا الفخ هو ما قصدنا إلى تبيانه في كل مداخلاتنا حول هذه القراءات، وهو فخ من شكل مختلف عن فخ أصولي آخر للإمام الشافعي أو الامام الحافظ، لم يختفِ تحت التراب جيداً وكان من السهل اكتشافه، ولكنه مع الجميع فخ ايديولوجي على كل حال.

وإن كنا لم نستطع أن نتخطى حدود القراءة إلا ببعض تطبيقاتـنا العملية، فحجتنا في ذلك، أن المهمة صعبة، وأصعب من انجاز رأس واحد أو منهج واحد، وهي تشبه في دعوتها دعوات الاتجاه النقدي بالتجربة الفعالة على كل نصوص تراثنا.

إن التوفيقية الاصُولية، لم تختلف كثيراً عن التوفيق النقدي، عند التعرض للجانب الايْديولوجي، لانَّ في كليهما فكرة مسبقة أو قناعة وثوقية أو يقيناً يجب تأكيده عبر العمل اللغوي. والخلاف فقط، في حلاوة تجريب الادْوات العلمية الجديدة.

حقاً، لقد وصل التقدم في اللسانيات آفاقاً لم تكن متاحة من قبل، ومع هذا لم تطبق على نصوصنا التراثية ـ لاسْباب كثيرة ندرك معظمها وأهمها سلطة النص القاهرة ـ، وذلك على الرغم من أن القرون الهجرية الثلاثة الاوْلى، لم تترك وسيلة أو طريقة إلا وطرقتها في التعامل مع مثل هذه النصوص، وأنتجت هي نفسها غابة معبأة بالنصوص، حفزّها في ذلك القرآن الكريم، الذي استنهض داخل النفسية العربية شعور التحدي اللغوي، ذلك الذي امتد فيما بعد إلى كل انجازات علم الكلام اللغوية، ولم يتوقف إلا بانهيار (الحضارة) العربية الاسلامية.

وهذا ما دعا أركون نفسه للقول بأن اللجوء إلى «المكتسبات الجديدة في اللغويات، لتحديد مفهوم كلام الله، فإنما يعني تطبيق موقف ثابت في الفكر العربي الاسلامي، وبالرغم من ذلك، فإن «للمنهجية اللغوية الحالية قيمة تطلع فكري. إنها تنفي تدخل أية مصادرة مسبقة كلامية أو فلسفية»[86].

هكذا يضع أركون يده على ما قصدناه من كل تعرضنا لهذه القراءات. وهو أن الأمر لا يقتضي فقط، استخدام المكتسبات المنهجية الجديدة في اللسانيات وغيرها، بل وإعمال الفكر أيضاً في كل المصادرات والمحاذير المسبقة التي تقف عقبة أمام تحركنا، أي شروط نفض الخوف عن المعالجة الجريئة، فلكل تجربة مخاطرها العلمية «والسلطوية»، وفي كل مخاطرة عثراتها. وهذا الشرط قد يأخذ أشكالاً متنوعة وأدوات متباينة، لأنَّ حجم المخاطرة هو ما دعا أركون لأنَّ يقول «وإنَّ الذين يزعمون السعي لارجاع نص حر «غير منتظم» ـ يقصد القرآن ـ نص يتفجر بين آلاف من وحدات نصوصية ارجاعه إلى عرض منهجي تصوري خطي، إنما يقعون في تناقض لغوي سمج، فلا يمكن نقل كلام ذي بنية أسطورية، إلى مجرد كلام دال، بدون إفقار قصي لجملة معقدة من المفاهيم، ومن الضروري، كما قلنا، المرور بالتحليل الأدبي الذي يفترض هو ذاته دراسة علمية لدلالات كلام ديني..»[87].

إنَّ اللاخطية التي تنبع من مستويات النص المختلفة هي التي تحتم استخدام أدوات متعددة للمعالجة، منها المعالجات الأدبية واللغوية. وتقتضي التعامل مع البنى الأسطورية بعلوم قد تدخل في باب الأنثرولوجيا والإثنولوجيا والتاريخ.. الخ. ونحن لا نريد أن نكرر ما قلناه سابقاً عبر صفحات هذا الكتاب، وإنما لنؤكد على أننا لم نجد في كل المعالجات النقدية المتعاملة مع النص الديني، إلا توظيفاً أيديولوجياً للنص استند على أدوات علمية، لكن النتيجة الأخيرة جاءت أيديولوجية مخلصة تمام الاخلاص للتصورات المسبقة، وقد يكون السبب في ذلك، أنه لا يوجد في التاريخ الإنساني نص بريء أو محايد.

يعترف بهذا د. الجابري في كتابه «نحن والتراث» حيث يقول «تبقى مسألة ما إذا كان ينبغي الذهاب بالتحليل الابستمولوجي، أقصى مداه، والانصراف بالتالي عن القراءة الأيديولوجية. وعلى الرغم من أنني أدرك بعمق الأهمية البالغة التي يكتسبها التحليل الابستمولوجي، بالنسبة لوضعيتنا الفكرية والثقافية الراهنة، وبالتالي بالنسبة لتحديث العقل

---

(86) أنظر محمد أركون. الفكر العربي. ترجمة عادل العوا. ط 4, 1986 م ص 33.

(87) المصدر نفسه.

العربي، فإني لا أتصور كيف يمكن السكوت عن المضمون الأيديولوجي في فلسفة جعلت كل همها توظيف المادة المعرفية التي قدمتها لها الفلسفة اليونانية.. في أهداف أيديولوجية؟!. ألم تكن إشكاليتها الرئيسة إشكالية ايديولوجية بالاساس؟إشكالية التوفيق بين النقل والعقل؟ بين الدين والفلسفة؟ بين ما لله وما لقيصر.. بين الشاهد «الدنيا» والغائب «الآخرة»، ثم هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الأيديولوجي؟ ألسنا نصدر في تصورنا للماضي عن حاجات في الحاضر؟! وهل يمكن الادعاء بأن هذه الحاجات ليست أيديولوجية؟ لقد سبق أن صرحنا بالطابع الأيديولوجي لقراءتنا ونحن نؤكد هنا مرة أخرى أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة» (88).

هكذا يقول الجابري مع سبق الاصرار والترصد بالقراءة الأيديولوجية. فالقراءة الأيديولوجية الواعية والقراءة الأيديولوجية غير الواعية لاشك مختلفتان لكن القراءة المعرفية أو الابستمولوجية هي القراءة الوحيدة القادرة على فعل التراكم التاريخي وتلبية حاجات التقدم الحقيقية، لأنَّ في الأيديولوجيا ـ وأيا كان وعيها ـ قصور اللحظة وعجز سيادة العقلانية على الحياة العربية. الأيديولوجيا مشروعية الشعار السياسي، لكن مشروعية العلم جذرية في استنهاض الحاضر من أجل المستقبل على أساس مضيء، إنْ أردنا حقاً ألا ينهدم هذا الاساس في مواجهة أول أزمة.

لكن النفاذ إلى عمق هذا النص، يحدد كيف أن السلطة النصية تثقل بكاهلها أي محاولة علمية إبستمولوجية، وهنا تقوم سلطة النص التاريخية والروحية والنفسية، بارجاع ذلك الخط إلى نقطة الأيديولوجيا مرة ثانية، وهو المحتوى نفسه الذي قال به أركون، ولكن السؤال الآن هل الأيديولوجيا حالة جبرية لا مناص منها؟! ألا يستطيع العلم أن يزاحمها ولو بخانة ضيقة اليوم قد تتسع فيما بعد؟!.

(88) الجابري. نحن والتراث. ط 5 1986. المركز الثقافي العربي. المغرب. ص 7.

القسم الرابع

حدود التأويل

«العقل لا يحتاج إلى اجنحة يجب
إثقال العقل بالرصاص»

«بيكون»

1 ـ في التأويل

يقول «ابن عربي» ((اعلم أن كل مُتلفِظ من الناس بحديثه فإنه لا يتلفظه حتى يتخيله في نفسه ويقيمه صورة يعبر عنها، لا بد له من ذلك. . وإذا كان هذا، وكان ما يتخيل يَعْبُر كالرؤ يا، كذلك يعبر كل كلام ويتأول، فما في الكون كلام لا يتأول. . وكل كلام فإنه حادث عند السامع، فمن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم، وان كان التأويل إصابة في كل وجه، سواء أخطأ مراد المتكلم أو أصاب. فما من أمر إلا ويقبل التعبير عنه، ولا يلزم في ذلك فهم السامع الذي لا يفهم ذلك الاصطلاح ولا تلك العبارة. . والتأويل عبارة عما يؤ ول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله (المتلقي)، وما سمي الإخبار عن الأمور «عبارة» الا لكون المُخبر يعبر بما يتكلم به، أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخليه على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال، خيال السامع مع خيال المتكلم، وقد لا يطابق. فإذا طابق سمي فهماً عنه وإن لم يطابق فليس بفهم. ثم المحدث عنه قد يحدث بلفظ يطابقه كما هو عليه في نفسه، فحينئذٍ يسمى عبارة وان لم يطابقه كان لفظاً لا عبارة لأنه ما عبر به عن محله إلى محل السامع)) [1].

بينما يفهم «ابن رشـد» التأويل باعتبار أنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الاشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي» [2].

---

(1)ابن عربي. الفتوحات المكية 181/2.

(2)ابن رشد. فصل المقال. من كتاب فلسفة ابن رشد. دار الآفاق الجديدة بيروت1978م ص 22.

إنَّ الفعل في اللغة في نظر ابن رشد هو معنى التأويل، إعتماداً على إنفتاح البنية اللغوية العربية لجميع الاسئلة، وذلك دون أن تخل تلك الاسئلة بحدود الدلالات التي تحملها هذه البنية، فإن قلنا ـ مثلاً ـ إن الرسول قال (لم يؤمن من لم يأمن المسلمون من لسانه ويده) فإن وراء «النفي القاطع» هنا في «لم» نفي نسبي، لأنه يعني ليس بمستكمل الايمان. وهذا شبيه بالقول (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) أو (لا إيمان لمن لم يحج) أي لاكمال إيمان، والناس يقولون(فلان لا عقل له) يريدون ليس بمستكمل العقل. ومثل ذلك ما ذكره ابن رشد عن المجاز، فاللغة تحمل وجهين مؤكدين، وجهاً ظاهراً وآخر باطناً.

بينما يعتبر ابن حزم أن التأويل هو انحراف عن النص وعن صورته الحقيقية، وهو تجاهل للنص وللحقيقة في آن واحد، فاللغة عنده مكتملة ومطابقة لذاتها ولا تحتاج للبحث عن ظاهر أو باطن، فللنص الديني كما يرى وجه واحد، لانَّ رؤيته من جوانب أخرى سيبتعد به عن حقيقته الفعلية[3].

هذا ويقول «السهروردي» «وفرق بين التفسير والتأويل، فالتفسير علم نزول الآية وشأنها وقصتها وأسبابها، وهذا محظور على الناس كافة القول فيه إلا بالسماع والاثر. أما التأويل فصرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول.. من صفاء الفهم ورتبة المعرفة»[4]. فالفعل اللغوي في نظر «السهروردي» هو أمر يتعدى اللغة لذات المؤول ويختلف تبعاً لحالته من صفاء الفهم ورتبة المعرفة، ولذا يصب التأويل في خانات إحتمالية، لانَّ الذات المؤولة ليست ذاتاً معرفيةً فقط، بل هي أيضاً ذات إجتماعية وبنية نفسية، فكما للتأويل عناصره الموضوعية الكامنة في البنية اللغوية، كذلك له عناصره الذاتية المرتبطة بالشخصية الفردية والاجتماعية التي تقوم بهذه العملية.

التأويل قد يكون خاضعاً لعملية حرف، أي حرف الكلمات عن معناها الاصلي لتؤدي معاني جديدة توافق إحدى القناعات. وقد يكون استنباطاً لمعان غير المعاني الظاهرة من النص المنظور فيه، أي البحث وراء السطور عن معان جديدة لم تتضمنها القراءة الاولى. وقد يكون مجرد تفسير حتى لظاهرية النص، أي لأول معان تأتي إلى

---

(3)أنظر Ben Salem Himmich: **La Formation ideologique de l'islam** ED. Anthropos. 1980. PARIS PP .135-136

(4)أبو النجيب السهروردي. عوارف المعارف. دار الكتاب العربي، 1966ص 25-26.

الذهن بمجرد النظر، وهي تلك المعاني أو الدلالات الاتفاقية المباشرة بين كل مجموعة بشرية في خطابها المسموع أو المقروء أو المكتوب. وهو بهذا المعنى يشمل مجرد الشرح، إلى أن ينتهي في الجانب الآخر بالإنحراف بالكلمات عن دلالاتها الظاهرية، أي ماتؤول إليه الكلمات المرصوفة في ذهن المتلقي باعتبار الفعل «آل» أي انتهى إلى نهاية. لكن الفعل «أوّل» تبدو داخله القصدية، أي الفعل الإرادي لممارس عملية النظر في الخطاب، وليس مجرد تلق عفوي، ثم ما أدى به هذا التلقي في فهم الناظر، وإنما هو يتخطاه بإضافة فعل مقصود يقوم به السامع أو القارىء أو المتلقي، ليضيف إلى المعنى الظاهر عنصراً آخر تخفيه لحظة التلقي الأولى، ولذا استخدم مفهوم التأويل باعتباره مرحلة أعمق من مجرد الشرح والتفسير، فالمؤول «سيلغي ظاهر الخطاب لكي يمتلك ما يعتبره باطنه[5]. فالمتلقي (الذي يؤول لا يستطيع اكتشاف مقاصد خطاب «الملقي» الشيء الذي يثير فيه إرادة ما نحو فهم ذلك الخطاب. إن التأويل لا ينظر للخطاب في مباشرته وبداهته، بل يعتبره خطاباً مبهماً غامضاً أو خطاباً عائقاً أمام عملية التواصل. ولذلك كان التأويل يحول خطاب الملقي إلى إشكال لكي يسائله ويستنطقه)[6].

إنّ تلك الاشكالية التي يواجهها المتلقي عند النظر في أي خطاب، لا ترتبط فقط بطبيعة المواقف أو الآراء التي يطرحها الخطاب، وإنما ترتبط أيضاً ببنية اللغة، وهي تلك البنية المفتوحة على الدوام لأيّة أسئلة كما أشرنا لذلك في موضع سابق، وقلنا إن اللغة الانسانية تظل باستمرار قاصرة عن الاتحاد النهائي بماهية الأشياء والإنسان، ويظل يتبعها كظلها حاجز من عدم الدقة النهائية أو عدم الاكتمال باعتبار تبعيتها للإنسان والطبيعة، وباعتبار إنفصالها أيضاً عنهما إنفصالاً لا يمكن إلغاؤه، وإنما يمكن تقليل مساحته أو توسيعها طبقاً لطبيعة التطور في موازاة تطور اللغة ومواكبتها لحجم التغييرات الحاصلة في الحياة. وهنا تبدو الاشكالية لغوية أو «ايديولوجية» بحكم اللغة، أو بحكم تبن لفهم ما أو لموقف ما من المواقف الاجتماعية أو الفكرية.

بالإضافة إلى هاتين الاشكاليتين، نرى إشكالية ثالثة تخص التأويل، وهي محاولة فهم المتلقي لخطاب ما في إطار لحظته التاريخية في ارتباطها بلغته، وبذات الباعث للخطاب أو الملقي، وأيضاً في إطار الاحتمالية الكامنة في هذا الخطاب، أو ما يمكن أن

---

(5)أنظر دراسة «منصف عبد الحق» اللغة وإشكالية التأويل عند محيي الدين بن عربي. مجلة الوحدة. الرباط 1989/9م ص 128.

(6)المصدر السابق نفسه ص 138.

يطرحه في اتجاهات مختلفة، ثم محاولة الوصول إلى موضوعيته الخاصة. بمعنى آخر هي إشكالية البحث عن الموضوعية الخاصة لأيٍّ خطاب، وهي لا شك ستعتمد على إشكالية اللغة وإشكالية الموقف أو الأيديولوجيا وراء هذه النصوص.

لكن هذه الاشكالية ستظل باستمرار (ملوثة) بالأيديولوجيا ما دامت اللغة إنسانية، وما دام الناس كائنات إجتماعية، ومع هذا فنحن نعتقد أنه بالامكان ـ لحد كبير ـ حل هذه الإشكالية حين يتم حصر حدود التأويل بشروط التاريخ والجغرافيا والبشر واللغة. . الخ، ورؤ ية كل العناصر في إطار حركيتها وعلاقاتها، وليس في ظل سكونها، وفي حالة غليانها لا في حالة ركودها، أي في أقصى لحظات فوضاها المحكومة المشروطة، لأنه عند تثبيت عناصرها بعد رؤ يتها في حركيتها وتفاعلها، سيكون من السهل بعد ذلك الوصول إلى مركز موضوعيتها أو بالقرب من ذلك المركز والدخول إلى (تخـوم العلم)، وبمعنى مختصر، محاولة (علمنة) تلك العملية التي تبدو كأنها أيديولوجية مائة بالمائة، أو محاولة تأويل علمي للتأويل الأيديولوجي.

هكذا يأخذ التأويل كينونته من البناءات اللغوية والنفسية والاجتماعية، ومن البحث الموضوعي أو تأويل التأويل إنْ جاز التعبير.

* * *

2ـ وظيفة اللغة

ترتبط الوظيفة المرجعية للغة (بالتركيب اللساني الدال على ما هو دال عليه بموجب الاصطلاح، ولذلك يتسنى أن نتصور إمكانية تبدل التركيب اللغوي، مع بقاء المدلول عليها دون أن تتبدل. ويحدد القاضي عبد الجبار أن الصيغة الاعتباطية ـ أي تلك الصيغة الالزامية التي اصطلح عليها الناس ـ في انتظام عناصر الكلام، هي المقوم الأساسي في الظاهرة اللسانية مطلقاً. وتلك الالزامية الدلالية لا ترتبط باقتضاء منطقي، كما أنه ليس من دال في ارتباط بمدلوله، بأولى من أي آخر يمكن أن يقوم بدله)[7].

إنَّ هذه الوظيفة المرجعية هي الكفيلة بأن تخرج الكلام من (حد العبث، لأنَّ الشيء يجب أن تكون فيه فائدة سوى ما يقع من الفائدة بالاخبار عنه) على حد تعبير القاضي عبد الجبار في «المغني»، حيث يقول بأن «دلالة الكلام موجودة في ذاته قبل كل

(7)أنظر كتاب (التفكير اللساني في الحضارة العربية. د. عبد السلام المسدى. ص 107، وما بعدها.

شيء لأنه دليل على ما يتضمنه. . .» ولولا ذلك لما صح أن تعرف فائدته، لأنْ ما يمنع أن يصح كونه دليلاً، يمنع أن يكون له معنى [8].

ومع هذا تلعب «الأدلجة» دوراً رئيساً في عملية التحول من الوظيفة المرجعية إلى الوظيفة الانشائية للغة، وهي الوظيفة التي تقوم أساساً على مغايرة وحدوية البعد الدلالي، حيث تتحول سمة الكلام بصفة عرضية إلى تعدد الأبعاد، فتصبح حدثاً لسانياً قابلاً لأكثر من قراءة واحدة نتيجة لقيمته المتعددة، وهو ما يمكن التعبير عنه بثنائية الدلالة أو بتعددها. [9].

تتجاوز وظيفة اللغة كونها أداة تواصل اجتماعية بين البشر أو كونها تعبيراً بيولوجياً، عن بنية الإنسان التشريحية والعصبية، تلك التي يقول عنها «ويستن لابار» في كتابه الحيوان البشري، بأن العمليات الرمزية تنبع من التركيب الجسدي البيولوجي أو تحقيق المنافع العضوية للبشر[10]. تتجاوز اللغة هذا التعبير، لتتموضع كوجود خاص خارج الإنسان، وإن لم تفقد خيوطها به، ولا يمكن أن تنفصل عنه. وعندما تختل وظيفة اللغة، تختل طاقة الإنسان، لأنْ الوجود الذاتي للفرد يفقد معالمه عندما تفقد الكلمة معالمها، فلولا «الكلام» (لم تكن تتعدى فوائد العلم عالِمه، ولا صح من العاقل أن يفتق عن أزاهير العقل كمائمه، ولتعطلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها، واستوت القضية في موجودها وفانيها. . ولكان الادراك كالذي ينافيه من الاضداد، ولبقيت القلوب مقفلة على ودائعها، والمعاني مسجونة في مواضعها، ولصارت القرائح عن تصرفها معقولة، والأذهان عن سلطانها معزولة)[11].

هذا بالضبط ما يقصده «رولان بارت» في كتابه «الاساطير»[12] عندما يتحدث عن (اللغة ـ الموضوع)، ليس لأنْ (اللغة ـ الموضوع) ذات بعد واحد، وإنما ترتبط عملية إنتاج لغة ما بموضوع محدد، أي تحديد دلالاتها في ارتباطها بموضوع معين. قد تتنوع الاشكال اللغوية عن هذا الموضوع، ولكن هناك موضوعاً واحداً لا يتعدد، وهذا عكس

---

(8)نفسه. ص 342-344.

(9)نفسه. ص 316-317.

(10) أنظر مجلة عالم الفكر. الكويت المجلد15العدد 4 1985م. وأنظر أيضاً « وستن لابار» في دراسته الخيال والرمز. رؤية بيولوجية. من كتاب سحر الرمز. من ترجمتنا تحت عنوان «سحر الرمز».

(11)عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة في علم البيان ص1.

(12)أنظر Roland Barthes: Methologies. pp. 109-159 .

اللغة (البَعْدية) أو «ما بَعْد اللغة»، أو لغة اللغة**Metalanguage** على حد تعبير «بارت»، الذي يدعوها باللغة الاسطورية، تلك التي تتعطل فيها «اللغة ـ الموضوع»، أو ما يمكن قوله ـ مجازاً ـ المسلمات الأولية، أو الدلالات الأصلية الاعتباطية arbitraty، عندما يحدث الكلام على الكلام، فيحوله، حينما يتسلط العقل على تنظيم أجزائه، وعندما ترتبط مقولة المواضعة بمفهوم القصد الذي يستنزف طاقة الكلام الحلزونية، فيبتعد بها عن شبكة المواضعات الاساسية التي بدونها يتعذر الكلام.

وانطلقت اللسانيات المعاصرة من الوظيفة المرجعية للغة، لتنتهي إلى أن تلك الوظيفة لم تعد كما كانت في السابق مجرد محاكاة طبيعية لاصوات الطبيعة وكائناتها، أو مجرد اصطلاح أو اتفاق بين البشر، تأسس ولم يتطور، فهذا الاتفاق قد تغير مع تطور اللغة ذاتها، وتطور العلوم والرموز اللغوية وتشعبها، واخضاع كل العمليات اللسانية من لغة وكلام وتعبيرات، إلى عمليات منهجية لا حصر لها سواء عبر تفكيكها أو بنائها من جديد، أو على حد تعبير «جاك دريدا» «ليست هناك نصوص منهكة أبداً، ولا هناك نصوص قتلت بحثاً. .» فحالة السكون، ما هي إلا حالة نسبية ترتبط بحالة حركة منتظمة، الرغبة فيها الوصول إلى ما يسميه «بارت» «اللغة الموضوعية» وليس أكثر من ذلك، ففي عرف «دريدا» أن هذه الحالة المنتظمة لا تدل على الطبيعي، وإنما هي حالة نصطنعها، لكي ننظر في نص «لأنه ليس أمامنا من بديل سوى القبول بفكرة الدال/المدلول/الدلالة. على الأقل في هذا العصر، حيث «لا وجود لدليل متعال، ولا يمكن الفصل بين الدال والمدلول إلا ميتافيزيقيا. . فعندما نضع على العكس من ذلك، إمكانية مدلول متعال موضع الشك، وعندما نعترف أن المدلول هو أيضاً في موضع الدال، فإن التمييز بين المدلول والدال ـ الدليل، يصبح في جذره إشكالياً[13]. هنا يبدو التفكيك «الدريدي» ـ لأوّل وهلة ـ وكأنه خلق لحالة الفوضى اللغوية، وفي الحقيقة لا يتعلق الأمر بإرادة «دريدا» بقدر ما يتعلق بكشفه لنسبية الدلالات، لانّه «لا يعمل عنصراً ولا يدل ولا يأخذ معنى أو يعطيه، إلا باحالته إلى عنصر آخر، ماضٍ أو حاضر في إطار اقتصاد آثار. فكل كتابة، هي كل أثر مكتوب أو شفوي أو حتى تجريبي، ولا يمكن لايّ أثر أن يكون له معنى في ذاته. إنه مأخوذ سلفاً، في شبكة غير محددة من السياقات الممكنة، فحين «يتم الاعلان عن الآخر فإنه يُعَرض في اختفاء الذات، وإذا كان كل شيء يبدأ بالاثر، فذلك لانّه ليس هناك بالخصوص أثر أصلي»، فالنصوص لا تقبل القسمة التقليدية لمجرد دوال

(13)أنظر محمد الشيخ. مجلة دراسات عربية. دار الطليعة بيروت. العدد 1991/8/7 م.

ومدلولات، بل هي لعبة الانسجام (المستحيل)، وهي لعبة تنتج الاختلافات وتولد الفوارق[14].

يركز «دريدا» على حركة إنتاج التباينات اللغوية، أي التقاط «الدلالات» في حالة حركة قد تتغير في أي لحظة، لانّ للغة تأثيرات مضللة، تلك التأثيرات التي يمكن أن نراها في القاموس: كلمة بكلمة، تعريف بتعريف، وتتعلق بكلمات أخرى عن طريق سلسلة من المتساويات أو المتشابهات، وكل احلال متزامن، يتم تشريعه والاتفاق عليه. فاللغة تنتج الحشو دون برهة زمنية، تكون قادرة فيها على تثبيت أي مدلول تثبيتاً مطلقاً، وهذا ما جعل «لاكان» يشرح حقيقة أن اللغة تثني نفسها بسهولة فائقة، لتأثيرات المعنى، وأن المعنى يتأكد فقط مع مصطلحه الأخير أي عندما تتكرر سلسلة الدوال على المدلول في حالة انتاج المعنى، ويحدث هذا فقط، لو أن الكلام يمكن أن يثير معنى ثالثاً، كشاهد على معناه الأول، وهنا يرتبط المعنى بحالة تتعلق بسلسلة دالة تكتمل من خلال عملية إنتاجية، ويمثل «لاكان» ذلك بمسامير التنجيد التي تتمركز في الوظيفة الزمنية Diachronic للجملة، التي ترتبط بالمعنى الاستعادي أو الارتجاعي في إطار التاريخ أو الماضي، ولهذا يخضع وحدات الدال لشرطين.

1 ـ لاختزاله إلى ملامحه التمييزية، أي إلى الفونيمات (الصوتمات)Phonemes وهي لا تمتلك حالة ساكنة أو ثابتة، ولكنها جزء من نظام آنيSynchronic عن طريقه يتم تمييز الاصوات واحدا بعد الآخر أو واحدا من الآخر في لغة ما، الحرف يُرى إذن، باعتباره بنية الدال المتمركزة أو الموضوعة في تحديد أو سياق ضروري.

2 ـ تتحدد الوحدات تبعاً لنظام مغلق يقوم على العلاقات بين الدوال.

وأدى هذا ب «لاكان» أن يضع ضرورة لقوام (طوبولوغي) أي (دراسته موقعياً) أسماه (السلسلة الدالة). وهذان الشرطان يشيران إلى أن فحص القواعد اللغوية يمكن أن يضيء المعنى فقط، لو تأسس على العلاقات بين الدوال، ولهذا اقترح مفهوم (الانزلاق الثابت) للمدلول تحت الدال، وهو يكشف الخداع الذي يوظفه الدال كممثل للمدلول، ففي سلسلة الدال يلح علينا المعنى، ولكن لا يتكون أحد من عناصره في المعنى الذي يكون في هذه اللحظة قادراً ملحاً. . »[15].

ولتوضيح هذا أكثر، يمكن أن نرجع إلى «رولان بارت»[16] عندما يحدد العلاقات

---

(14) نفسه.

(15) انظر Rosalind Coward & John Ellis: **Language and Materialism** isted. 1977.Lasted 1986

(16) انظر Roland Barthes: **Essais Critiques.** ed. Seuil. paris. 1964. pp. 206

الثلاث التي تشملها أي دلالة أو علامة/علاقة داخلية تربط الدال بالمدلول، ثم علاقتين خارجيتين، أولاهما/علاقة ضمنية تربط العلامة بالاحتياطي النوعي للعلامات الاُخرى التي تستخلص لتوصل بالخطاب. وثانيتها/علاقة فعلية أو واقعية، تربط الدلالة بعلامات النطق الاُخرى التي تسبقها أو تولدها «العلاقة الاُولى هي علاقة رمزية، ترى في الادب عملاً يمثل علامة لحقيقة تاريخية معينة، أما العلاقة الثانية فهي علاقة استبداليةParadigmatic تفحص بنية السرد وأشكال الكتابة، وتعني استبدال لفظة مكان لفظة من الكلام، عبر رابطة إلزامية مصطلحة في روابط الدلالة اللغوية في جهاز الخطاب، أما العلاقة الثالثة فهي علاقة ركنيةSyntagmatic تفحص البنية النوعية للعمل الأدبي، والعلاقات الذاتية التي تعطي معنى للعناصر، وهذه العلاقات الركنية تنفرد بأخف شحنات التحكم والاعتباط، وتنزع إلى الارتباط بجدول في جهاز الخطاب، أي أن النظام الركني يتمحور حول البناء والتأليف دون الاُجزاء والوحدات. . » [17].

فالكلام في أصل تصوره أو كما أريد له أن يكون لكل مدلول دال واحد في اللغة، وأن يكون لكل دال مدلول واحد أيضاً أي وحدوية البعد في الاستبدال، وهذه الاُحادية هي التي تحدد سمة الاضطرار الدلالي في الكلام، حتى لكأن كل قطعة من كل خطاب تمثل صورة قصوى لنمط المواضعة اللغوية. . »[18].

هذا هو الكلام أو اللغة في أصل تصورها، أما بعد تطور اللغة، فقد أخذت الدلالة تعددية الأبعاد، ولم تعد سمة الاضطرار المرجعية هي الوحيدة التي تحكم شكل النص في علاقته بمفهومه، خاصة وإن تعلق الاُمر بنصوص تأخذ أبعاداً أدبية أو إبداعية.

أردنا هنا أن نعدد أشكال التثبيت، وأشكال التفكيك المختلفة التي تقوم على العمل اللغوي وعلاقاته، والتي تجعل منه حالة أشبه بالحالة الهلامية القابلة لأيّ تشكل، أو إلى تشكلات متنوعة، أي القابلة للتأويل عندما يتم الابتعاد بها عن دلالاتها، سواء داخل العلاقات المختلفة في الخطاب، أو علاقات إنتاجه، أو حتى في حالة الارتباط بهذه الدلالات، فليست هناك لغة بريئة ولا لغة محايدة، وهذا ما يجعل (الأيديولوجيا) ضرورة بشرية.

في نماذج النصوص التي سنعرضها الآن، أخذنا الحد الاُقصى، الذي قد يصل إلى

---

(17)أنظر/المسدى. مرجع سابق ص 288.

(18)أنظر «رولان بارت» في كتابه الاساطير، من صفحة 109-159.

(السوفسطائية)، لا لشيء، إلا لنبين أن محدودية الدوال حقيقة، وليس مغزى هذا أنه لا معنى لايِّ شيء، أو أن اللغة مجرد عبث في عبث. هذا لم نقله، وإنما قلنا إن العلاقات القائمة في بنية اللغة/الخطاب بكل أشكالها هي التي تحكم هذا المعنى، ليس في أي لحظة وإنما في اللحظة التي تم فيها إنتاج هذا الخطاب، أي علاقات إنتاجه. وهنا ندعي بأننا نقترب من اللغة ـ الموضوع Language-object التي تحدَّث عنها «بارت»، بدلاً من اللغة الاسْطورية التي تخلق حالة طبيعية مصطنعة، تنبني على عمل التأويل الايْديولوجي.

إن التفريق بين هذين النوعين من اللغة، كشف لحدود (العلم) من حدود (الايْديولوجيا)، وهذا ما حاولنا أن نقوم به عند تعرضنا للنصوص السابقة، وما سنقوم به الآن هو عملية مختلفة بعض الشيء، لعرض نماذج من بعض النصوص، وبعض التأويلات التي أخضعت لها، وذلك للتأكيد على أن حدود التأويل مطاطة وواسعة جداً.

ورغم أن الجميع يدَّعون بأنهم ينطلقون من أرضية النص، إلا أنك تشعر بأن النص في أيديهم مطية، وبدلاً من أن يكون النص الذي بدأ منه المؤول هو الحكم، يكون النص الذي آل إليه القول، هو الغاية والمقياس.

في النص الاوَّل بدأ الجدال بفكرة مؤداها، أن (الله القادر على كل شيء) يكون (قادراً على الظلم)، وأدخلت هذه الفكرة المتجادلين على لفظة «قادر»، في ارتباطها بالمطلق الالهي، فقال البعض بالاطلاقية وشمول (قدرة الظلم) داخلها، ولكن الله لا يفعله. ووقع البعض في محظور النسبي، في علاقته بالمطلق الإلهي عندما قال (ابن قتيبة) «إنه لا يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله»، ثم دخل الجدل مستوى، استوى فيه الظلم بالعدل، والقدرة بالعجز، والقدرة بالعلم، والكذب بالصدق.. ولأنَّه لا اتفاق في متناقضات (إفترق القوم على انقطاع كل واحد منهم وعجزه عن الانفصال عما ألزم على مذهبه..)

فأي حدود هنا للغة؟! وأي دلالة امتلكتها كلمة «قدرة»؟ وعن أي معنى فيها سنتوقف؟!.. إنَّ خروج اللغة من حيز الموضوع وارتباطها بالكلام، أي ارتباط اللغة باللغة أي اللغة الاسْطورية، جعل ابن حزم يقول (إنَّ الله قادر على أن يخلق إلها إذا شاء وأراده)، فأي إله هذا الذي سيخلقه الإله؟!.

اللغة في النموذج الاوَّل من النصوص، تبدو مجرد حشو فارغ Tautology، والحشو معناه تعريف الشيء بالشيء «الرجل هو الرجل». الملاذ في الحشو يؤخذ عندما يفقد الإنسان التفسير أو التعليل، وكأنه في حالة غضب أو خوف أو ارتباك. يبدو هنا الفشل

الطارىء للغة، مغطى بشكل سحري مع ما يقرره الإنسان بالنسبة لمقاومة (الموضوع) الطبيعية، أو كما يقول «رولان بارت» «في الحشو، هناك إغتيال مضاعف. تُقتل المعقولية لأنها تقاوم المرء، وتُقتل اللغة لأنها تخونه. الحشو إغماءة في اللحظة الصحيحة. بُكْمٌ منقذ. هي موت أو ربما ملهاة. التصور الحانق لحقوق الواقع أو الحقيقة فوق وبعد اللغة. وحيث أن الحشو سحري، فإنه يستطيع بالطبع أن يأخذ فقط ملجأ خلف حجة السلطة. هكذا يفعل الأبوان في نهاية إجابة الإطوالة أو كلام السدابة لصغيرها الذي يظل يبحث عن تفسير مثل/«لأنّ ذلك يكون هكذا»، أو «تماماً لأنّ ذلك هو كل شيء»!!. فعل سحري يخجل من نفسه، ويتعامل شفوياً بايماءة المعقولية، ولكن يتخلى عن الأخيرة مباشرة، ويصدقها في ذاتها، لأنها تمضي حتى مع السببية، لأنها نطقت الكلمة التي قدمتها. الحشو الفارغ يشهد بالتحفظ أو الحذر العميق للغة، ذلك المفروض بسبب فشله، ويصبح الآن أي رفض للغة موتا، فالحشو يخلق الميت، يخلق عالماً بلا حركة...».

في النموذج الثاني من النصوص/تلعب التأويلات «الباطنية» على حركية الدلالة، وانتقال الدال والمدلول لحالة تبدو أشبه بالرمزية، بل تأخذ أبعادا رمزية، ولكنها لا تتوقف عند هذا الحد، بل تتعداه إلى اليقينية، فتأخذ العصا مغزاها «العَلامي» البلاغي، وبدلاً من أن تكون قطعة الخشب المفعول بها فعل تحويلها إلى ما اصطلح عليه بالعصا، تغدو المعتمد والمستند، وتتحول المساجد إلى قلوب المؤمنين، والنعلان في (اخلع نعليك) إلى (اخلع الدنيا والآخرة من قلبك).. فالمتعامل مع النص هنا لا يتعامل مع لحظة إنتاج النص، وإنما يتعامل مع نص مرت عليه قرون، وانتفت في مواجهته شروط انتاجه القديمة، فخضع تأويله لشروط انتاجه الجديدة، تلك الشروط التي انبنت على تصورات تلك الطائفة الشيعية الامامية المسماة بالباطنية، والتي نقلت اللغة من دلالاتها المتفق عليها، أو ما يمكن أن نسميه الدلالات المرجعية، إلى دلالاتها الرمزية.

في النموذج الثالث من النصوص/لعب على اللغة أورده المفسرون، وأرجعه «ابن قتيبة» لحالته الأولى، للصورة، للمادة، لليدين والأصابع والعين التي وصف بها تعالى في القرآن. وقد تم اللعب على ضمير «الهاء» المضاف إليه، في قول الرسول (ص) «أنه خلق آدم عليه السلام على صورته» «فيتحول معناها إلى/صورة آدم، وصورة عند الله، وصورة المضروب، وصورة الرحمن، وصورة آدم في الأرض، ثم صورة الله تعالى في تأويل ابن قتيبة، ولكل مؤول حجته التي بنى عليها عمله اللغوي.

وفي النموذج الرابع من النصوص/ تأويلات عقلية معتزلية، تبحث عن دلالات في

النص غير الدلالات الظاهرة فيه، أي الدلالات التي تتفق مع الفكر المعتزلي الذي نزه الله عن الصفات ورفض التشبيه والتجسيد والحلول، كما قد يبدو للوهلة الأولى في قوله تعالى (ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية)، (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله). وقد قمنا بالتعرض للفكر المعتزلي في قراءة سابقة في هذا الكتاب.

أما النموذج الأخير/ فهو نموذج أشعري، يرى في الألفاظ دلالات غير دلالاتها المعروفة، دون أن يحدد الدلالات البديلة تحديداً دقيقاً، ففي (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) تتحول الرؤ ية إلى رؤ ية أخرى لا نعرفها، وسيلة نظر جديدة لا ندرك طبيعتها. كيف؟! . لم يحدد «أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري» طبيعتها. رفض الأولى فقط، ولم يعين طبيعة البديل. ثم ينطلق النموذج ليستطرد في حشو لغوي مثل ما قلناه عن أن «الشجرة هي الشجرة» فيقول مثلاً (إنها هنا أحوال ليست حقاً ولا باطلاً ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا هي موجودة ولا معدومة، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة. هي أشياء ولا هي لا أشياء..).

هذه النماذج كلها تشترك في صفة واحدة، فهي تعمـل على الكلمات، على الأسماء، بدلاً من أن تعمل على الموضوعات أو الأشياء «فلو أنني قاطع أخشاب وطلب إليّ أن أسمي الشجرة التي أملؤها، فأيا كان شكل جملتي «أنا أكلم الشجرة» أو «أنا لا أتكلم عنها». وهذا يعني أن لغتي «عملياتية»، ترتبط مؤقتاً بموضوعها، بيني وبين الشجرة لا شيء، وإنما عملي/أي فعل ما. هذه لغة «موضوعية». إنها تمثل بالنسبة لي طبيعة فقط، نظراً لأنني عازم على تحويلها. إنها لغة بفضل فعلي الجاري على الموضوع، فالشجرة ليست صورة لي. إنها ببساطة، معنى فعلي. ولكن لو لم أكن قاطع أخشاب، فإنني لا أعود «أكلم الشجرة» يمكنني فقط أن أتكلم عنها أو عليها، فلغتي لم تعد أداة الشجرة «المفعول بها الفعل» إنها الشجرة محتفل بها أو مشهرة، والتي أصبحت أداة لغتي، أنا لم أعد أمتلك شيئاً أكثر من علاقة لازمة «غير متعدية» مع الشجرة، ولم تعد هذه الشجرة معنى الحقيقة كفعل إنساني. إنها تصبح مجرد صورة في تصنيفات الفرد.. هنا تنشأ الأسطورة التي تنام في البؤرة الحقيقية لها، فهي يمكن أن تعمل فقط على أشياء استقبلت على نحو مسبق وساطة اللغة الأولى»(19) ، أي وساطة لغة الموضوع.

وهذا ما يفعله الجميع اليوم، لأنهم جميعاً يعملون على نصوص استقبا ت على نحو

(19)رولان بارت. المرجع نفسه.

مسبق، وساطة اللغة الأولى، ليس بدلالاتها المعجمية، وإنما بعلاقات إنتاجها الأولى، وبدلاً من تحديد (الموضوع) حدثت عملية كلام على الكلام، وأنشئت (لغات جديدة) قد لا ترتبط باللغة الأولى إلا في عنوانها، وكل لغة من هذه اللغات، أخذت طابعها الخاص ورؤاها الأيديولوجية المرتبطة بتأويل أو بآخر.

دعنا الآن، نتمعن في قراءة النصوص التالية، لتحدثنا بنفسها عما أشرنا إليه أو إلى بعض منه.

3 ـ نصوص في التأويل

النص الأوّل:

سنورد نصاً جدالياً (لأبي بكر ابن العربي) يدور في اللغة المجردة كمجال للتأويل، وتتضح فيه وحدات الجدل كوحدات قائمة على التراكيب اللغوية، أكثر من اتضاح المواقف الأيديولوجية، أما البحث عن الموضوعي كإشكالية تأويلية أو معرفية خلف كل خطاب، فلم تكن تعني أحداً من المتجادلين.

يقول (ابن العربي)(*) «. . . وتكلموا في مسألة ما يصح وصف الباري بالقدرة عليه، فزعموا أن الظلم مقدور لله، لكنه لا يفعله، لأنّ وقوعه منه يدل على حدوثه، فقيل لهم: ما دل على حدوثه لم يوصف بالقدرة عليه كالموت والحركات. فقال النظام: لا يقدر الله على ما قد وقع منه كان ظلماً وجوراً، والمعنى فيه أنه لو قدر عليه، قد جار أو كذب فيما مضى أو يجور أو يكذب في المستقبل أو قد جار الآن في بعض أطراف الأرض، ولم يكن لنا من جوره وكذبه أمان إلا من جهة حسن الظن به، فأما دليل يؤمننا وقوع ذلك منه فلا سبيل إليه. فقال له ابن قتيبة الأسواري (القرن الثالث الهجري): يلزمك على هذا الاعتلال أن لا يكون قادراً على ما علم أنه لا يفعله، لأنّه لو قدر على ذلك لم نأمن وقوعه منه فيما مضى أو في المستقبل، أو قد جار الآن في بعض أطراف الأرض، ولم يكن لنا من جوره وكذبه أمان إلا من جهة حسن الظن به فقال النظام: هذا لازم، فما قولك فيه؟ فقال: أنا أسوي بينهما فأقول: إنه لا يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله، ولا على ما لوفعله لكان ظلماً منه. فقال النظام لابن قتيبة: قولك هذا إلحاد وكفر. فقال أبو الهذيل لابن قتيبة: ما تقول في فرعون ومن علم الله سبحانه عنهم أنهم

(*) يحيلنا هذا الجدل على الذات والصفات الالهية وعدم إنفصالهما في الفكر المعتزلي. والنقاش كما يتضح من أسماء المتجادلين يقوم بين بعض المعتزلة وبعض مخالفيهم.

لايؤمنون؟ هل كانوا قادرين على الإيمان أم لا؟ فإن زعمت أنهم كانوا قادرين عليه فما يؤمنك من أن يكون قد وقع من بعضهم ما علم الله أنه لا يفعله؟ أو أخبر عنه بأنه لا يفعله على قول اعتلالك واعتلال النظام وأفكار كقدرة الله على الظلم والكذب. فقالا: هذا لازم فما جوابك عنه؟ فقال: أنا أقول إن الله تعالى قادر على أن يظلم وأن يكذب وعلى أن يفعل ما علم أنه لا يفعله، فقالا له: أرأيت لو فعل الظلم والكذب كيف كان حال الدلائل التي دلت على أن الله لا يظلم ولا يكذب؟. فقال: هذا محال. فقالا له: كيف يكون المحال مقدوراً لله تعالى؟ ولم أحلت وقوع ذلك منه مع كونه مقدوراً له؟. فقال: لأنه لا يقع إلا عن آفة تدخل عليه. فبهت. فقال لهم «بشر بن المعتمر»: كل ما أنتم فيه تخليط، فقالوا له: ما تقول أنت؟ أتقول بأن الله قادر على أن يعذب الطفل الذي لا ذنب له أم لا يقدر عليه؟ فقال: أقول بأنه قادر على ذلك، فقالوا له: أرأيت لو فعل ما قدر عليه من تعذيب الطفل لا عن ذنب، ما كانت حال الدلائل التي دلت على أنه لا يظلم؟ فقال: لو عذب الطفل ظالماً له في تعذيبه لكان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقاً للعذاب الذي أصابه، وكانت الدلائل بحالها في دلالتها على عدل الله. فقالوا له: سخفت عينك كيف يكون عادلاً بفعل ما هو ظلم؟. فقال لهم المردار (226 هـ): إنكم أكثرتم على أستاذي بشر منكم عظيماً وقد يغلط الأستاذ، فقالوا له: كيف تقول أنت؟ قال: أقول ان الله عز وجل قادر على الظلم والكذب ولو فعل ذلك لكان إلهاً ظالماً كاذباً. فقالوا له: هل كان مستحقاً للعبادة أم لا؟ فان استحقها فالعبادة بشكر المعبود والظالم يستحق الذم لا الشكر، وإن لم يستحق العبادة فكيف يكون من لا يستحقها إلهاً؟، فقال لهم: الا أن نقول انه قادر على أن يظلم وعلى أن يكذب، ولو ظلم وكذب كان صادقاً عادلاً. فقال الاسكافي (240 هـ): كيف ينقلب الظلم عدلاً والكذب صدقاً؟ فقالوا له: كيف تقول أنت في هذا؟ فقال: أقول: لو فعل هذا الجور والكذب ما كان العقل موجوداً وما كان ذلك واقعاً لمجنون أو منقوص، فقال له «جعفر بن حرب» إنك تقول ان الله يقدر على ظلم المجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء....».

لم ينته الحديث، لكن (إبن العربي) ينتهي إلى القول «فافترق القوم على انقطاع كل واحد منهم وعجزه عن الانفصال عما ألزم على مذهبه..»[20].

وحول قضية القدرة الالهية يقول ابن حزم «إن الله قادر على أن يتخذ ولداً وأن يخلق إلهاً إذا شاء وأراده»[21].

---

(20)أنظر آراء أبي بكر بن العربي الكلامية 88/2 - 92.

(21)ابن حزم الفصل في الملل. 182/2 - 183.

عند هذا الحد، نجد نصاً ملائماً لـ «كانت»(*) حول التأويل في مسألة الغيب باعتباره تلاعباً عبثياً بالألفاظ حيث يقول «إذا ادعى «الميتافيزيقي» بأنه يستطيع أن يسوق برهاناً مسبقاً على أن الكون ينبغي أن يكون متناهياً، فإنني أستطيع أن آتي ببرهان آخر لا يقل قوة ولا ضعفاً عن العكس، أما القول بأنه لا بد من وجود كائن أسمى خارج مجال خبرتنا المحدودة فمعناه أنه عصي على المعرفة، وأننا نتلاعب بالألفاظ عندما نقوم بوصف طبيعته وتحديد أغراضه. وهدف الغيبي الأساسي هو الحصول ليس على معرفة الأشياء المحدودة والمشروطة، بل على معرفة جملة الأشياء التي تتجاوز حدود الخبرة كلها، وهذا كاف وحده إلى القول بأن أهدافه عسيرة المنال، إذ أننا كائنات بشرية وتقتصر معرفتنا وإدراكنا على مجال الخبرة البشرية الممكنة، لكننا إذا حاولنا أن نتخطى حدودها، فإننا بالضرورة لا نفهم شيئاً مما نقول أبداً ولا نستطيع التحدث عن أي شيء خارج هذه الحدود إيجاباً أو سلباً.. عبثاً!! إن ميدان العقل الصرف ليس موضوعه ميداناً للجدل، وعبثاً تحاول الأطراف المتنازعة التدليل على صحة نظرها، بل إنها تصارع أشباحاً لأنها تتجاوز حدود الطبيعة ولا تستطيع هناك أن تفهم شيئاً مهما بلغت الجهود التي تبذلها في هذا السبيل، فإن الأشباح التي فرقتها إرباً إرباً لا بد أن تحيا مرة أخرى وتعود كالأبطال في أسطورة «فالهالا» (جنة الأساطير الاسكندنافية تنتقل إليها أرواح الأبطال الشهداء) لتداعبهم مداعبة خفيفة.. وإني متيقن أن العقل الصرف عاجز عن إقرار أشياء إيجابية في هذا الحقل، كما أنه عاجز كذلك عن التدليل على عدم وجودها لأنها تقع خارج نطاق الخبرة الممكنة، وهي لذلك ليست في متناول الفهم البشري مطلقاً، ولا آبه مطلقاً بقوة الدفاع التي يقوم بها الميتافيزيقي لأن الحجج التي يستخدمها بالية..»[22].

* * *

النص الثاني:

لم ير هؤلاء الذين أطلق عليهم لقب (الباطنية)(**) سوى وجه عجيب من النص،

(*) كانت (1724-1804 م) هو فيلسوف ألماني حاول في فلسفته الجمع بين التجريبية التي ترجع المعرفة إلى الإحساس والعقلية إلى العقل، وأن العلم قاصر على الظواهر لكن البشر يميلون بالطبيعة للاعتقاد بوجود عالم آخر وراء الظواهر.

(22) أنظر كانت. طبيعة الميتافيزيقا. ترجمة كريم متى. نقد الميتافيزيقا. بيروت 1981 ص146-156.

(**) الباطنية (الاسماعلية): هم طائفة من الشيعة الإمامية التي تقول إن الإمام يعين بالنص عليه بالشخص لا بمجرد التعريف بالوصف وهي تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر. =

بحيث يبدو كل ظاهر باطناً، والباطن بلا حدود تحده أبداً.

ففي تأويلهم (فاخلع نعليك) «طه12»، تتحول المعاني إلى: (اخلع الدنيا والآخرة من قلبك) أو إلى: (تنق من نوعي أفعالك). وتتحول (ألق عصاك) «النحل10» إلى: (لا يكون لك معتمد ومستند غيري)، وكذلك تتحول (ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها «البقرة114» إلى: (إن الله نبه بذلك على أنه لا أظلم ممن خرب أركان الإيمان بالشهوات) ومساجد الله هي إما أركان الإيمان أو قلوب المؤمنين المعمرة بالمنى والشهوات والتي شحنها الله بمحبة الدنيا وفرغها من محبة الله تعالى.

وقيل في (لله المشرق والمغرب) «البقرة195» بأنها مشارق القلوب وهي نجوم العلوم التي تطوف وتسير في ظلمات المنى والشهوات. وشموس المعارف فوقها، فإذا طلعت بعد ذلك شموس خفيت نجوم الشارقة قبلها، وكل لله ومنه، وبعضها أنوار من بعض. ومنه قول الخليل حين لاح له نجم العقل فعلم الحق فقال (هـذا ربي)، «الأنعام76»، فلما زيد في ضيائه وطلع له قمر العلم فطالعه بالبيان قال (هذا ربي) «الأنعام77»، ثم أسفر الصبح ومتع النهار أي ارتفع قبل الزوال وطلعت شمس العرفان من برج مشرقها فلم يبق للطلب مكان ولا للتجويز حكم وللتهمة قرار (عبادة الشمس والقمر) فقال (إني بريء مما تشركون) «الانعام78».

هنا تتحول النصوص إلى (لانصوص) أو إلى نصوص أخرى تختفي فيها تماماً ملامح النص الأصْلي. فيثور إبن العربي على هذا الشكل من التأويل فيقول في نص آخر:

«... وأما كونه له يد ويمين فإنه له ثابت قطعاً، إذ هو نص قرآني، وكذلك عين فإنه ثابت قطعاً، ولما جاء في القرآن كلاهما قال علماؤنا المتقدمون أن اليمين صفة

= تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر هو ابنه اسماعيل وانتقلت الامامة عن طريق اسماعيل إلى محمد المكتوم وهو أول الأئمة المستورين تقية. فرَّ معتنقوها من العراق إلى فارس فاختلطت عقائدهم بعقائد الفرس. سموا الباطنية لأنَّ الإمام يصح أن يكون مستورا وقالوا إن للشريعة ظاهراً وباطناً والباطن هو تأويلاتهم الخاصة وما يعلمه الناس هو الظاهر. وبنيت تعاليمهم على الفيض الالهي بمعرفة الأئمة. إن الامام لا يلزم أن يكون ظاهراً كما ان للشريعة ظاهراً وباطناً. (انظر في ذلك كتاب. تاريخ الدعوة الاسماعيلية، مصطفى غالب ط2. دار الأندلس. بيروت 1965م) وأنظر أيضاً (محمد أبو زهرة. ابن حزم. ط2مطبعة أحمد علي مخيمر. القاهرة1954م ص121-123).

ثابتة في القرآن ليس لها كيفية وحملها المتأخرون من أصحابنا على القدرة، والذي قال في آدم (لما خلقت بيدي) «ص 75»، قال (تبارك الذي بيده الملك) «الملك 1»، وقال (بل يداه مبسوطتان) «المائدة 64» وقال (والسماوات مطويات بيمينه) الزمر 67. وفي الحديث الصحيح «وكلتا يديه يمين» (رواه مسلم) والذي خلق به آدم ويطوي به السماوات هو الذي بيده الملك وهو يقبض به الأرض. وفي البخاري «يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه» وإنما هي كناية عن القدرة كما بينا (هنا يؤول ابن العربي أيضاً) وأما ذكر الأصابع فصحيح وورد (أنه يضع السماوات على إصبعين والأرض على إصبع ثم يهزهن) «رواه البخاري في الصحيح عن آدم ابن شيبان» ولا ينكر أن يكون لله أصابع ولكن ليست صفات له (تأويل؟!) وأما الساق فلم يَرِدْ مضافاً إليه وإنما قال (يوم يكشف عن ساق) «القلم 42». ما الساق؟ وأي ساق؟ ولمن من ذوي السوق؟. ثم عن العين قال (ولتضع على عيني) «طه 39» وقال (تجري بأعيننا) «القمر 14، وقد قيل في الحديث (اجتنبوا الوجه فان الله خلق آدم على صورته) حتى أن المفتي أبا يعلى الفراء الحنبلي قال عن الانسان إنه يلتزم في صفة الباري كل شيء إلا اللحية والفرج»[23].

النص الثالث:

وهو يتعلق بالنص السابق حيث أورده ابن قتيبة الدينوري (276 هـ) في رده على أصحاب «الكلام» في تأويل حديث واحد إلى ستة تأويلات مختلفة.

«1 ـ وقد اضطرب الناس في تأويل قول رسول الله (ص) أنه خلق آدم عليه السلام على صورته. فقال قوم من أصحاب الكلام: أراد خلق آدم على صورة آدم. لم يزد على ذلك. ولو كان المراد هذا ما كان في الكلام فائدة، ومن يشك في أن الله خلق الإنسان على صورته والسباع على صورها والأنعام على صورها؟!.

2 ـ وقال قوم إن الله تعالى خلق آدم على صورة عنده وهذا لا يجوز لأنّ الله عز وجل لا يخلق من خلقه شيئاً على مثال.

3 ـ وقال قوم في الحديث لا تقبحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورته. يريد أن الله خلق آدم على صورة الوجه وهذا أيضاً بمنزلة التأويل الأوّل لا فائدة فيه والناس يعلمون أن الله خلق آدم على خلق ولده ووجهه على وجوههم.

4 ـ وزاد قوم في الحديث أنه عليه السلام مرّ برجل يضرب وجه رجل آخر فقال لا تضربه فإن الله خلق آدم على صورته. أي على صورة المضروب. وفي هذا القول من الخلل ما

---

(23)أبو بكر ابن العربي. المصدر المذكور ص 88-92.

في الأول، ولما وقعت هذه التأويلات المستكرهة وكثر التنازع فيها حمل قوماً اللجاج على أن زادوا في الحديث.

5 ـ فقالوا روى ابن عمر عن النبي(ص) أن الله خلق آدم على صورة الرحمن، يريدون أن تكون (الهاء) في (صورته) لله عز وجل. ومن ذلك يتبين بأنهم جعلوا الرحمن مكان الهاء كما نقول إن الرحمن خلق آدم على صورته، فركبوا قبيحاً من الخطأ وذلك أنه لا يجوز أن نقول أن الله خلق السماء بمشيئة الرحمن ولا على إرادة الرحمن، وإنما يجوز هذا إذا كان الاسم الثاني غير الاسم الأول، أو لو كانت الرواية (لا تقبحوا الوجه فانه خلق على صورة الرحمن)، فكان الرحمن غير الله أو الله غير الرحمن. فإن صحت رواية ابن عمر عن النبي بذلك فهو كما قال الرسول(ص) فلا تأويل ولا تنازع فيه.

6 ـ ولم أر في التأويلات شيئاً أقرب من الاطراد ولا أبعد من الاستكراه من تأويل بعض أهل النظر، فإنه قال فيه. أراد أن الله خلق آدم في الجنة على صورته في الأرض. كأن قوماً قالوا إن آدم كان من طوله في الجنة كذا ومن حليته كذا ومن نوره كذا ومن طيب رائحته كذا لمخالفة ما يكون في الدنيا، وهذا ليس مراد رسول الله لأني قرأت في التوراة أن الله لما خلق السماء والأرض قال نخلق بشراً بصورتنا فخلق آدم من أدمة الأرض ونفخ في وجهه نسمة الحياة وهذا لا يصلح له ذلك التأويل.»[24].

والذي عندي ـ يستطرد ابن قتيبة ـ أن الله تعالى أعلم أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين وإنما وقع الإلف لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن. ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد.»[25].

* * *

النص الرابع:

لأن المعتزلة نزهوا الله عن الصفات ورفضوا التشبيه والتجسيد، أوّلوا كل الآيات التي قد يبدو فيها التشبيه أو التجسيد ظاهراً مثل اليدين والعين والساق والعرش والسماء وخلاف ذلك. رفضوا أيضاً أحاديث كثيرة أو أوّلوها لصالح فهمهم العقلي. فقالوا مثلاً «إنّ الحديث الذي يقول «إن الله تعالى ينزل للسماء الدنيا في الثلث الآخر من الليل فيقول

---

(24) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث، ص148-150.

(25) ابن قتيبة. نفسه. ن. ص.

هل من داع فأستجيب له أو مستغفر فأغفر له،وينزل عشية عرفة إلى أهل عرفة. وينزل في ليلة النصف من شعبان» بأنه حديث ملفق، وذلك لأنه يخالف الاجماع بأن الله في كل مكان ولا يشغله شأن عن شأن، ولأنه يخالف القرآن الكريم أيضاً في قوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا» وفي قوله تعالى (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله)، فيقوم «ابن قتيبة» بالرد عليهم مؤولا الآيتين تأويلا يثبت فيه لله موقعاً ومكاناً فيقول:

«ونحن نقول في قوله (مايكون من نجوى ـ الآية) أنه معهم بالعلم بما هم عليه كما تقول للرجل وجهته إلى بلد شاسع ووكلته بأمر من أمورك إحذر التقصير والاغفال لشيء مما تقدمت إليك فيه فإني معك. تريد أنه لا يخفى عليّ تقصيرك أو جدك للاشراف عليك والبحث عن أمورك. وإذا جاز هذا للمخلوق الذي لا يعلم الغيب فهو في الخالق الذي يعلم الغيب أجوز. وكذلك هو بكل مكان. يراد لا يخفى عليه شيء مما في الأماكن فهو فيها بالعلم بها والاحاطة وكيف يسوغ لأحد أن يقول أنه بكل مكان على الحلول مع قوله (الرحمن على العرش استوى) أي استقر. كما قال (فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك) أي استقررت. ومع قوله تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) كيف يصعد إليه شيء هو معه أو يرفع إليه عمل وهو عنده وكيف تعرج الملائكة والروح إليه يوم القيامة وتعرج بمعنى تصعد.. وإلى من تؤدي الأعمال الملائكة إذا كان بالمحل الأدنى؟ ولو أن هؤلاء رجعوا إلى فطرهم وما ركبت عليه خلقتهم من معرفة الخالق لعلموا أن الله تعالى هو العلي وهو الأعلى وهو بالمكان الرفيع.. وهناك الكرسي والعرش والحجب والملائكة. يقول تعالى (إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسجدون الليل والنهار لا يفترون) وقال في الشهداء (أحياء عند ربهم) وقيل لهم شهداء لأنهم يشهدون ملكوت الله تعالى. وقال تعالى (لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا) أي لو أردنا أن نتخذ امرأة وولدا لاتخذنا ذلك عندنا لا عندكم لأن زوج الرجل وولده يكونان عنده وبحضرته لا عند غيره.

والأمم كلها عربيها وعجميها تقول أن الله تعالى في السماء ما تركت على فطرها ولم تنقل عن ذلك بالتعليم.. وهكذا قيل في الحديث أن حملة العرش صور «ملائكة» (ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية).. وأما قوله (وهو الذي في السماء إله و في الأرض إله) فليس في ذلك ما يدل على الحلول بهما، وإنما أراد به أنه إله السماء وإله الأرض ومن فيها، فإن قيل لنا كيف النزول منه جل وعز، قلنا لا نحتم على النزول منه بشيء، ولكنا نبين كيف النزول منا وما تحتمله اللغة من هذا اللفظ. والنزول منا يكون بمعنيين،

أحدهما: الانتقال من مكان إلى مكان كنزولك من الجبل إلى الحيض ومن السطح إلى الدار. والمعنى الآخر، إقبالك على الشيء بالإرادة والنية. وكذلك الهبوط والارتقاء والبلوغ والمصير وأشباه هذا من الكلام»[26].

* * *

النص الخامس:

الاشعرية هم أصحاب «أبي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري» وهم يقفون موقفاً وسطاً بين المعتزلة وبين أهل السنة، وتحولوا إلى (الصفاتية) بعد اختلاف الاشعري مع أستاذه (الجبائي)، فأصبحوا بذلك يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجدل.. الخ ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل كما يقول المعتزلة، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ولا يؤولون ذلك إلى حد تشبيههم بصفات المحدثات. واقتصر الفريق الآخر منهم على تعقل تلك الصفات وقالوا عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء وقطعنا بذلك، إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله (خلقت بيدي)، (جاء ربك) إلى غير ذلك، ولسنا بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء، إن السلف الذين لم يعترضوا ولا تهدنوا للتشبيه فمنهم أنس بن مالك إذ قال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة، ومثله أحمد بن حنبل وسفيان وداوود الاصفهاني»[27].

يقول أبو الحسن الاشعري «إنَّ لله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها، وكما دلت الافعال على كونه عالماً قادراً مريداً دلت على العلم والقدرة والإرادة، لانَّ وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً أيضاً، لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو قدرة ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة فيحصل بالعلم الإحكام والاتقان، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل، وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حياً بحياة للدليل الذي ذكرناه»[28].

---

(26) المصدر السابق نفسه 182-184.

(27) أنظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني 116/1-121.

(28) المصدر السابق نفسه ص120.

بينما قال القاضي أبو بكر الباقلاني وهو من أصحابه «إنَّ الصفات معان قائمة لا أحوالا» ويقول الاشعري «إنَّ الله عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر، وهي صفات أزلية قائمة بذاتها لا يقال هي هو ولا غيره ولا لاهو ولا لاغير . . وكلامه واحد، هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد . . إذ للألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم . . »[29].

ويقول في الجبر والاختيار «والعبد قادر على أفعال العباد، إذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الإرادة والاختيار، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر. ولا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض . . غير أن الله تعالى أجرى سننه بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، وسمي هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته»[30].

لكن الباقلاني تخطى هذا القدر قليلاً حينما قال «الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد لكن ليست تقصر صفات الفعل أو وجوده واعتباراته من جهة الحدوث فقط، لأنَّ هناك وجوهاً أخرى وراء الحدوث وهي وجوه الأحوال من التبدل والتغير . . وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري . . ولذا فإن أثر القدرة الحادثة هي الحالة الخاصة وهي جزء من أجزاء الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وهي المتعلقة بالثواب والعقاب، لانَّ الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب . . أما الحسن والقبيح فهما صفتان ذاتيتان، فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح . . وفي ذلك رد على المعتزلة في الحسن والقبيح، أي المعقول وغير المعقول»[31].

---

(29) المصدر السابق نفسه 125/1.

(30) المصدر السابق نفسه 127,126/1.

(31) المصدر السابق نفسه ص129,128.

لكن «إمام الحرمين» (الجويني) يضع نسبية الفعل تجاه القدرة وحرية الإرادة فيقول «والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر، تكون نسبة القدرة إليه كنسبة الفعل إلى القدرة. وهكذا يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى سبب الأسباب: الخالق»[32].

ولأنّ المعتزلة قالوا باستحالة رؤية الله في الدنيا والآخرة قال الأشعري ـ الذي كان ذات يوم معتزلياً وانفض عنهم ـ إنّ كل موجود يصح أن يرى وقد ورد في السمع أن المؤمنين يرونه في الآخرة (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وغير ذلك من الآيات، لكنها رؤية غير الرؤية المعروفة، فهذا مستحيل. وأثبت أبو الحسن الأشعري صفتي السمع والبصر للباري وأثبت الوجه واليدين ويجب الاقرار به كما ورد. وهو القائل بأن الايمان هو التصديق بالقلب، وهو شرط صحة الايمان. وهو يؤمن بالغفران والشفاعة النبوية، فلو أدخل الله الخلائق كلها الجنة لم يكن ذلك حيفاً، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف أو وضع الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق، والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً وتقبيحاً فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) والثواب والعقاب يجب بالسمع دون العقل لا يجب على الله شيء ما بالعقل لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجباً على الله تعالى والعذاب والعقاب كله عدل لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة[33].

إن هذه النصوص المذكورة عن الأشاعرة يمكن فهمها بقدر بسيط من المثابرة، لكن المثابرة الطويلة تستدعينا أن نتوقف عند نصوص للأشعرية تحتاج القراءة بعد القراءة لكي نستوعبها. فدعنا نقرأها سوياً: قالوا: «إنها هنا أحوال ليست حقاً ولا باطلاً ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا هي موجودة ولا معدومة ولا هي معلومة ولا هي مجهولة ولا هي أشياء ولا هي لا أشياء.. من هذه علم العالِم بأن له عِلماً ووجوداً لوجوده. فإن قلتم إن لكم علماً بأن لكم علماً بالباري وبما تعلمونه، وأن لكم وجوداً لوجودكم ما تجدونه. سألناكم:

(32) المصدر السابق نفسه ص130.
(33) المصدر السابق نفسه (للشهرستاني) ص130.

ألكم علم بعلمكم بأن لكم علماً وهل لكم وجود لوجودكم ووجودكم ما تجدونه. فإن أقررتم بذلك لزمكم أن تسلسلوا هذا أبداً إلى ما لا نهاية له، ودخلتم في قول أصحاب معمر والدهرية (وما يهلكنا إلا الدهر). وإن منعتم من ذلك سئلتم عن صحة الدليل على صحة منعكم ما منعتم من ذلك وصحة إيجابكم ما أوجبتم من ذلك... ولو كان للباقي بقاء ولبقاء الباقي بقاء وهكذا أبداً إلى ما لا نهاية له، وفي حدوث المحدث وحدوث حدوث حدثه إلى ما لا نهاية له.. وكذلك زمان الزمان وزمان زمان الزمان إلى ما لا نهاية له، وفي فناء الفاني وفناء فنائه وفناء فنائه إلى ما لا نهاية له، وكذلك ظهور الظاهر وظهور ظهوره وظهور ظهوره إلى ما لا نهاية... الخ»[34].

عند التمعن فيها قد تقول بأنهم يقصدون بتأطير الزمان بحدود وبداية ونهاية، فلا يجوز الحدوث أو الخلق إلا ما لا نهاية له، لانَّ ذلك سينفي القدم عن الله. ولا تجوز لا نهاية الزمان لانَّ معنى ذلك أيضاً تجدد الحدوث، ومعناه عدم قيام القيامة. لكن ما معنى الاشياء غير الموجودة وغير المعدومة وغير المجهولة وغير المعلومة وليست حقاً ولا باطلاً؟!.

يبدو الأمر كأنه تلاعب بالألفاظ أو غرقاً في اللغة السوفسطائية التي لا تؤدي إلى نتيجة مفهومة، وإن كان التخريج اللفظي عند الحديث في المجهول يبدو أنه الامكانية الوحيدة التي لا نهاية لها، ما دام الأمر خاضعاً للخيال البشري والعمليات الذهنية المحضة بخلق علاقات وهمية تبدو ذات قيـم موضوعية بين الكلمات، فتبدو الجملة وكأنها تحوي مدلولاً محدداً، ولكنها في النهاية قد تتناقض بشكل واضح مع جملة أخرى، هذا إنْ استخدمنا المنهج البنيوي في تفكيك الوحدات اللغوية تفكيكاً جدلياً(*).

لهذا قال ابن حزم الظاهري في كتابه (الفصل في الملل والنحل) معلقاً على هذا النص المذكور: «أفكار السوء إذا ظن صاحبها أنه يدقق فيها فهي أضر عليه لأنها تخرجه

---

(34) أنظر كتاب (الفصل في الملل والاهواء والنحل). تصنيف أبو محمد علي بن حزم الأندلسي (ت456) 49/5.

(*) بعد تمعننا في النص أوحى إلينا بنظرية التطور ونظرية النسبية في آن. بالطبع لم يعرف الاشاعرة ذلك، لكن لك أن تتخيل نصاً علمياً الآن يتشابه في تحليله بأن المادة لا تفنى ولا تخلق من عدم.. وتغير حالات المادة إلى مالا نهاية كذلك الانسياب اللانهائي للكلمات. فمقولة زمان الزمان على سبيل المثال قد تجد هوى عند بعض المفسرين العصريين مثل «مصطفى محمود» أو «موريس بوكاي في كتابه (القرآن والكتاب المقدس والعلم) لأنها قد توحي بنظرية النسبية لأنشتين.(!!)

إلى التخليط الذي ينسبونه إلى السوفسطائية وإلى الهذيان المحض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. .»[35].

وبعد أن يحلل «إبن حزم» النص جملة جملة في إطار تعريفه للقديم والواحد والموجود والعلم والزمان، وفي ظل مذهبه الظاهري المرتبط بالمعنى الظاهر من النص، لأنّ الدخول في باطن النص سيفتح الباب أمام الهذيان على قوله، ثم يتابع:

«لا يجوز أن يوصف الله تعالى بشيء من صفات المخلوقين إلا أن يأتي نص بأن يسمى باسم ما فيوقف عنده، ولأنّ كل ما ذكرنا أعراض فيما هو فيه والله لا يحمل الأعراض وأيضاً فإنه تعالى لا في زمان ولا يمر عليه زمان ولا هو متحرك ولا هو ساكن، لكن يقال لم يزل الله تعالى ولا يزال (هنا يسقط ابن حزم في نفس الفخ السوفسطائي لأنّ المشكلة لم تحلها كلمة لم يزل ولا يزال) وأما الفناء فإنه مدة للعدم تعدها أجزاء الحركات والسكون، ولا يجوز أن تكون للمدة مدة، لكنها مدة في نفسها ولنفسها، فالقول بالزمان حق لأنّه محسوس معلوم وأما القول بزمان الزمان فهو شيء لم يأت به نص ولا قام بصحته برهان، وما كان هكذا فهو باطل. . . ثم نقول لهم أخبرونا إذا قلتم هذه أحوال، أهي معان ومسميات مضبوطة محدودة متميز بعضها عن بعض، أم ليست معاني أصلاً، ولا لها مسميات ولا هي مضبوطة ولا محدودة متميز بعضها من بعض، فإن قالوا ليست معاني ولا محدودة ولا مضبوطة ولا متميزاً بعضها من بعض ولا تلك الاسْماء مسميات أصلاً، قيل لهم فهذا هو معنى العدم حقاً، فلم قلتم أنها ليست معدومة، ثم لم سميتموها أحوالاً وهي معدومة؟ ولا تكون التسمية إلا شرعية أو لغوية وتسميتكم هذه المعاني أحوالاً ليست تسمية شرعية ولا لغوية ولا مصطلحاً عليها لبيان ما يقع عليه، فهي باطل محض بيقين، فإن قالوا هي معان مضبوطة ولها مسميات محدودة متميزة بعضها عن بعض، قيل لهم هذه صفة الموجود ولا بد، فلم قلتم أنها ليست موجودة؟!».
ثم يسأل:

«أي دليل قد هداكم إلى هذا الحكم أقرآن أم سنة أم اجماع أم قول متقدم أم لغة أم ضرورة عقل أم دليل إقناعي أم قياس؟! فهاتوه، ولا سبيل إليه، فلم يبق إلا الهذر والهوس وقلة المبالاة بما يكتبه الملكان ويسأله عنه رب العالمين والتهاون باستخفاف أهل

(35) المصدر نفسه «الملل والنحل لابن حزم» روائع التراث العربي، مكتبة خياط، بيروت 1321 هـ، ص49.

العقول لمن قال بهذا الجنون»[36].

ثم ينتقل ليعرض مقولة أخرى قالها الاشاعرة:

«ليس في العالم شيء له بعض أصلاً ولا شيء له نصف ولا ثلث ولا ربع ولا خمس ولا سدس. . . ولا جزء أصلاً، لا لأنه يلزم من قال أن الواحد عشر العشرة وجزء من العشرة وبعض العشرة، أن يقول ولا بد أن الواحد عشر من نفسه وجزء من نفسه وبعض نفسه وأنه جزء لغيره عشر لغيره لأنَّ العشرة تسعة وواحد، فلو كان الواحد عشر العشرة وبعضاً للعشرة وجزءا للعشرة، لكان عشرا لنفسه وللتسعة التي هي غيره، ولكان جزءاً بعضاً لنفسه وللتسعة التي هي غيره؟»[37].

النص هنا يوحي بأن الله الواحد يتحول في مقياسهم إلى عملية حسابية لا أكثر، مجرد رقم يتبعض والتبعيض تجسيد وتشبيه، ونحن لا نعرف أن الاشاعرة قالوا هذا القول وإنما قالته المعتزلة، وأورده ابن حزم. إلا إذا كان يرد على بعض نصوص أبي الحسن الاشعري المتأثرة بأهل الكلام والمعتزلة، أو أنه يرد على أحد المتأخرين منهم فالفرقة الواحدة قد تتشعب آراء أصحابها من إمام لآخر ومن تلميذ لتلميذ ومن زمان لزمان.

النص في حد ذاته واضح، لكن النتيجة تتعارض مع وحداته، فإن كان العالم يتجزأ، فمعنى ذلك أن لكل شيء بعضاً أو جزءاً أو كلا أو جزءاً وكلاً في آن واحد ولذا فالقول (ليس في العالم شيء له بعض أصلاً) لن يكون منطقياً.

في ذلك يرد ابن حزم قائلاً:

«. . وهكذا في سائر الاعضاء، فعلى قول هؤلاء النوكي يلزمهم أن لا تكون العين بعض الإنسان وأن يقولوا أن العين بعض نفسها وبعض الأذن، ومن أبطل الابعاض والاجزاء فقد أبطل الجمل، لأنَّ الجمل ليست شيئاً البتة غير أبعاضها ومن أبطل الجمل فقد أبطل الكل والجزء وأبطل العالم بكل ما فيه، وإذا بطل العالم بطل الدين والعقل، وهذه حقيقة السفسطة وما نعلم في الاقوال أحمق من هذه المسألة ومن التي قبلها. .»[38].

(36) ابن حزم. الفصل في الملل. . 51/5, 52.

(37) المصدر السابق نفسه 53/5.

(38) المصدر السابق نفسه 54/5.

إنَّ الحديث عن القطيعة الايبستميولوجية (المعرفية)، هو الحديث عن النقلة الكيفية من إطار معرفي إلى إطار آخر، وهي لا تعني قطيعة مطلقة، لأنّه لا يمكن تصور أن خيط التطور ينقطع عند لحظة من التاريخ أو يتجمد عندها. إنما القطيعة المعرفية في مفهومنا هي منعطف ثوري ننتقل فيه من مرحلة إلى مرحلة أخرى متقدمة ينفتح فيها طريق كان مسدوداً أو كان يبدو مسدوداً لعصور طويلة.

لقد تحرك العلم والفلسفة واللاهوت، أي الأطُر المعرفية كلها في العصر القديم، حول النظام الفلكي الذي شيده بطليموس منذ ما يقارب الألفي سنة والذي يقول بأن الأرْض هي مركز الكون، إلى أن جاء «كوبرنيك» (1473-1543م) وقلب نظام الكون وقال بحركة الأرْض حول الشمس فدخل بذلك علم الفلك منعطفاً جديداً.

وكان العالم القديم يعتبر الأجْرام السماوية كائنات روحانية تختلف عن عالم الأرْض أي عالم الفساد، فجاء «جاليليو» (1564-1642م) وأكد مادية الأجْرام السماوية وقضى على تصور تقسيم الكون إلى العالم الروحاني العلوي والعالم السفلي المادي الفاسد، بل وخرج بنظرية كوبرنيك من حيز الرياضيات إلى حيز الوجود الطبيعي وأثبتها تجريبيا من خلال تلسكوبه الفلكي الذي اكتشف به عدداً من النجوم وهضاب القمر ووديانه، ولقد اهتم جاليليو بالبحث عن العلاقات التي تربط بين الظواهر وترك جانباً (البحث عن المبادىء والأسْباب الميتافيزيقية التي استحوذت على الفكر القديم، وبذلك أحدث قطيعة معرفية بين الفكر الجديد والفكر القديم، قطيعة لم يعد من الممكن بعدها العودة إلى أساليب التفكير القديمة والتصورات الأرْسطية الوسطوية التي كانت تشكل أساس العلم والمعرفة)[1].

---

(1) أنظر كتاب د. محمد عابد الجابري. مدخل إلى فلسفة العلوم جـ 2. المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي دار النشر المغربية. الرباط 1976م ص 29.

إنّ القطيعة تعني الانتقال الجذري من تصور خاطىء أو قاصر إلى تصور يفتح الطريق أمام معرفة موضوعية وليس من الضروري أن يكون صحيحاً مائة بالمائة، فما فعله(فرويد) مثلاً في علم النفس يعتبر نقلة كيفية بمعنى القطيعة مع كل التصورات القديمة حول النفس الإنسانية، وإنْ كان علم النفس ذاته لم يقف عند تحليلات فرويد ولن يتجمد حيالها.

والانتقال من جاليليو إلى نيوتن، والانتقال من نيوتن إلى أنشتين، لم يكن انتقالاً هادئاً ولا معبداً، بل كان انتقالاً كيفياً أو قطيعة معرفية جعلت بريق القديم أقل لمعاناً مما يقدمه الجديد. فالقطيعة الايبستمولوجية التي أحدثها اينشتين وماكس بلانك هي قطيعة بالنسبة إلى علم نيوتن وجاليليو (أما القطيعة التي أحدثها جاليليو فهي قطيعة بالنسبة إلى علم أرسطو. . أما العلم العربي فلم يدخل بعد في الحساب بكيفية جدية. ومن هنا يبدو أن القطيعة الجاليلية ربما ليست في حقيقتها قطيعة ايبستمولوجية بل «قطيعة» تاريخية تلغي استمرارية التاريخ وتطوره وتقفز مباشرة من جاليليو إلى أرسطو. لقد قطع جاليليو فعلاً مع أرسطو، ولكن هل قطع مع ابن الهيثم أو الرازي مثلاً؟!)[2].

لقد سأل د. الجابري هذا السؤال ولم يجب عليه، وإنما تحدث عن أدوات الإجابة وهي دراسة الفكر العلمي الحديث وتطوره والاجتهاد في هضمه وتمثله، حينئذ (سنتمكن من اكتشاف علمي لا خطابي، موضوعي لا ذاتي لمختلف الوجوه المشرقة في تراثنا) على حد قوله. .

إن تراثنا الفكري أو المعرفي ـ لا شك ـ يمتلك وجوهاً مشرقة، بل نستطيع القول إن عملاً هائلاً وجهداً جباراً قد تم، خصوصاً في القرون الهجرية الأربعة الأولى عندما اتسعت حركة الفتوحات وترامت أطراف الدولة الاسلامية، وتم استيعاب المنتجات المعرفية للحضارات الاخرى وهضمها وتمثلها، مما أتاح لها فيما بعد أن تنتج وجوهاً كابن الهيثم والرازي والفارابي وابن خلدون وآخرين.

لكن ما نود قوله هنا ليس تلميعاً للحظات انطفأت سريعاً وإنما كان هذا الجهد المعرفي كله ـ رغم إشراقاته ـ يدور في فلك الميتافيزيقا الاسلامية، بل كان جهداً من أجل ترسيخها واستقرارها في مواجهة الميتافيزيقا الاخرى البيزنطية أو الفارسية أو غيرهما من ميتافيزيقا العصور الوسطى، ولذا لم تبرح الاكتشافات (العلمية العربية) أرض التاريخ لتحدث قطيعة أو ثورة على القديم كله كما فعل اكتشاف قوة البخار أو المحرك الآلي في العصر الحديث.

---

(2)المرجع نفسه. ص 12.

لقد بدت اكتشافات أو تجليات ابن الهيثم كنجمة لمعت فجأة واختفت، ومعها مجهودات ابن سينا، لأنها لم تحول مجرى التفكير في العصور القديمة، ولم تحدث تلك النقلة الكيفية في أدوات البحث عبر التاريخ، وإنْ استخدمت وسائل وفرضيات علمية تناسب حركة الحياة في ذلك العصر.

لماذا لم تحدث القطيعة؟

نعم. إن حجم العمل الفكري الاسلامي الذي قام يعتبر هائلاً بالنسبة إلى ما سبقه، ولذا قد نندهش من أن هذه الضخامة من الانتاج المعرفي لم تنتج نهضة علمية بمعناها الحديث، بمعنى أن المجتمع الاسلامي لم يخرج من إطار الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية القديمة إلى نمط النهضة الصناعية الحديثة، تلك التي نقلت الانسانية نقلة كيفية جديدة، جاعلة الخمسين سنة الأخيرة في هذا القرن تفوق كثيراً ما أنجزته البشرية طوال عصورها المتعاقبة، هذا إن جازت المقارنة، لأن كل يوم يفاجئنا بقفزات علمية ومعرفية تفوق كل تصور وتقدم تغييرات لم تعهدها الانسانية من قبل.

فلماذا إذن جاءت الشرارة من الجانب الآخر من البحر ولم تنطلق من أراضينا؟!. نحن لا نقصد بالشرارة تلك الاستمرارية التراكمية في التاريخ العلمي الانساني في هذا الجانب أو ذاك أخذاً وعطاءً، وإنما نعني بالشرارة بدء اليقظة الحديثة التي ولدت العلم الحديث منذ القرن السابع عشر الميلادي، والتي تعتبر فاصلاً أو قطيعة (إبستمولوجية) بين مرحلتين من تاريخ البشرية، حيث يمكن القول إن العالم القديم ظل يدور في إطار معرفي ـ رغم بعض الالهامات المتناثرة ـ لم يبرح أرض الفلسفة اليونانية القديمة أو أرض الميتافيزيقا الفلسفية أو اللاهوتية.

ورغم اكتشافات بعض العلماء المسلمين المتقدمة على عصرها، فإننا لا نستطيع أن نقول بأن مجهودهم (العلمي) قد أحدث قطيعة معرفية بين القديم والجديد أو حتى وضع الدولة الاسلامية على عتبة النهضة الحديثة.

وهو أمر يحيلنا مباشرة إلى نفس السؤال الذي صغناه منذ قليل/لِمَ لمْ يخلق هذا العمل الفكري الضخم النهضة بمعناها الحديث؟!. أو ليس الفكر ـ بطريقة ما ـ شكلاً من أشكال الانعكاس لبنية تحتية إقتصادية وإجتماعية ما؟! بمعنى أن هذه المجهودات المعرفية كانت نتاجاً للدولة الاسلامية الصاعدة، ومن ثَمَ كان على تلك الدولة الصاعدة أن تقود الانسانية إلى النهضة الحديثة قبل أوروبا بعشرة قرون؟ فلِمَ لمْ يحدث هذا؟!.

يبالغ البعض في دور الحضارة الاسلامية من موقع العداء للآخر قائلين بأن الحضارة الحديثة هي حضارة مسيحية أو صليبية أو غير ذلك من مصطلحات، والمتسامح منهم يقول

بأنها قامت على أكتاف حضارتنا الباهرة منذ ألف سنة، وهم في الحقيقة يبدون مدافعين عن العناصر اللاعقلية في حياتنا بشراسة قلما تجد لها نظيراً.

بالطبع لا يمكننا أن ننكر أن مجهود العلماء المسلمين وأن الحضارة الاسلامية كانت جزءاً من التراث الإنساني المتراكم أمام علماء أوروبا فأخذوا منها ما أخذوا وتركوا منها ما تركوا، لكن طبيعة القطيعة المعرفية مع القديم لم تكن إسلامية الطابع ولا صليبية الطابع، بل كانت علمية الطابع والمضمون.

يقول(راندل):

«.. لقد كان العرب يمثلون في القرون الوسطى التفكير العلمي والحياة الصناعية العلمية اللذين تمثلهما في أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة. وخلافاً للاغريق، لم يحتقر العرب المختبرات العلمية والتجارب الصبورة ففي الطب وعلم الآليات، بل في جميع العلوم، فقد استخدموا العلم في خدمة الحياة الانسانية مباشرة، لم يحتفظوا به كغاية في حد ذاته، وقد ورثت أوروبا عنهم بسهولة ما ترغب أن تسميه «روح بيكون» التي تطمح إلى توسيع حكم الانسان على الطبيعة..»[3].

إن تلك الشهادة الأوروبية لم تجب عن السؤال بقدر ما أنها قد عمقته/لِمَ كان على الانسانية أن تنتظر أكثر من ألف سنة لتدخل بعد ذلك عصر البخار والآلة الحديثة، ثم الانتقال إلى الكواكب وعلوم السويرنيتيكا وحل الشفرة الوراثية وغير ذلك من معجزات تتوالى يوماً بعد يوم؟!.

إنَّ الحديث عن العلم بمعناه الحديث لا شك يختلف عن إطلاق مفهوم (التفكير العلمي والحياة الصناعية العلمية) كما قال بهما«راندل»، لانَّ هؤلاء العلماء كان في تفكيرهم عناصر علمية إنْ أردنا الدقة، أي بدايات تفكير علمي لم يصبغ الحياة حولهم بصبغته، فبجانب بعض الصناعات البسيطة التي تستخدم الظواهر الطبيعية المحيطة بهم، كان التفكير الاسْطوري يشمل الحياة ويلونها بألوانه، «ولنضرب لذلك مثلاً من ميدان التنجيم وعلم الفلك، فممارسة التنجيم كانت تتطلب معرفة واسعة بالحقائق الفلكية. والأبْراج التي يقول المنجمون أنهم يعرفون بها الطالع هي أشبه ما تكون بخريطة كبرى للسماء تضم كثيراً من المعلومات الفلكية الصحيحة. واسم التنجيم ذاته يفترض معرفة بالنجوم، ومن ثم كان تداخله مع علم الفلك، بل إن كبار الفلكيين كانوا في الوقت ذاته

(3) أنظر كتاب (تكوين العقل الحديث). جون هرمان راندل. ترجمة جورج طعمة جـ 1. دار الثقافة بيروت 1955م ص 314.

منجمين، وهذا ينطبق على العصور القديمة والعصور الوسطى الاسلامية والأوروبية، بل وعلى أوائل العصر الحديث أيضاً، فحتى «كبلر» ذاته ذلك العالم الألماني الذي حدد المدارات البيضاوية للكواكب واهتدى إلى مجموعة من أعظم القوانين الفلكية الرياضية، كان يؤمن بالتنجيم ويمارسه، ولم يكن يعتقد أن ممارسته له تتعارض ـ على أي نحو ـ مع عمله الدقيق، بل إن السعي إلى جعل التنجيم والتنبؤ بالطالع أدق.. على أن هذا التداخل والاختلاط بين النظرة الخرافية والنظرة العلمية لم يدم وقتاً طويلاً، وبدأت الطريقة العلمية في النظر إلى الأمور تثبت تفوقها الساحق على الطريقة الخرافية..»[4].

نعود لنحاول الاجابة عن السؤال المطروح بالقول إن حجم العمل المعرفي والفكري خصوصاً الذي تنامى متواكباً مع بزوغ نجم الدولة الاسلامية واتساعها، كان يقوم في أساسه على تشييد ركن مهم من أركان تلك الامبراطورية الصاعدة في مواجهة الآخر، فرغم أن كثيراً من جوانبه كانت إبداعية بحكم الظروف القسرية التي وجد العرب فيها أنفسهم وهم يصارعون نظماً وحضارات متقدمة ومختلفة، إلا أنها كانت في نفس الوقت دفاعية بحكم أن مركز التوجيه الرئيسي كان الدين الاسلامي، والذي تمحورت حوله كل الحياة، فكرية كانت أو عملية، ولهذا كان من الضروري تطويع الفلسفات الغريبة والأعراف المختلفة والأفكار الجديدة للرؤية الاسلامية. أي أن العمل الفكري الهائل كان أيديولوجياً في أساسه، وإن استخدم في صراعه أو جدله عناصر علمية وعقلية، اسلامية وغير اسلامية.

إنّ عملية التطويع تلك كانت وراء أغلب ما أنتج خلال تأسيس الدولة الاسلامية وترسيخها في القرون الهجرية الأولى. وعملية الترسيخ كانت تدور في فلك نظام إجتماعي أتى به العرب وهم يحملون الاسلام أو ورثوه بحكم اتساع حركة الفتوح. أي أنها كانت ترسيخاً لنظام اجتماعي سائد يحمل راية جديدة، أي أنها لم تكن ثورة على القديم برمته، كانت مبدعة لكنها محافظة في نفس الوقت، وهذا هو سر عدم تخطيها لنمط الأنظمة السائدة في ذلك الوقت.

إنّ الحديث عن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة، يقودنا إلى اكتشاف حقيقة أن العلماء المسلمين ـ رغم مجهودهم الجبار وبسببه في نفس الوقت ـ لم يتخطوا تلك الأنظمة، بل استوعبتهم واستوعبوها لخدمة الأيديولوجية الاسلامية.

---

(4) فؤاد زكريا. التفكير العلمي. ط 3. عالم المعرفة. الكويت1988م ص 68,67.

النقطة المهمة في رأينا أن دور الفكر في حد ذاته يظل تابعاً لدور النسق أو النظام الذي (يفرزه) ولا نقصد بكلمة الافراز هنا تلك العلاقة الميكانيكية المبتذلة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، لأنَّ طبيعة الانفصال بين البنيتين واضحة في تخطي الأفكار لعصرها وامتدادها عبر العصور رغم أن البنية الاقتصادية والاجتماعية المسئولة عن انتاجها قد تاهت في غياهب الزمن. ولكن تظل هناك علاقة وثيقة وقوية بين الأفكار الجديدة والنظم التي سادت وقت ظهورها، وقد تنحرف تلك الفكرة أو هذه عن مجمل توجهات النظام الاجتماعي، لكنها تظل تدور في فلكه سواء تسييداً أو نفياً له إن تباينت المصالح. فإن قلنا بأن اجتهادات (مارتن لوثر) الفكرية كانت تتم في إطار اللاهوت الكنسي(5) ، لكنها يمكن أن ترى من جانب آخر وهو بداية انهيار النظام الاقطاعي الأوروبي وصعود الطبقة الرأسمالية، مما كان يقتضي تغييراً في نمط الأفكار الكنسية السائدة بحكم ارتباطها بالنظام الاقطاعي آنذاك، ولقد اندحرت تلك الأفكار مع انهيار النظام الإقطاعي ومعه الكنيسة التي ارتبطت به إرتباطاً عضوياً، وواكب ذلك الاندحار ظهور فلاسفة الحرية بعد إنتصار البرجوازية الأوروبية.

إنَّ النهضة الأوروبية الحديثة ترافقت مع انهيار النظام الاقطاعي وبزوغ الرأسمالية، بينما ظل نمط الإنتاج السائد في معظم المجتمعات الاسلامية محافظاً على مجمل خصائصه حتى بداية عصر الاستعمار الحديث. وهو أمر محير ولا تكفي إجابة بسيطة عنـه، لأنه يقتضي بحث الآليات الداخلية التي حكمت بداية تكون الدولة الاسلامية حتى انهيارها تحت وطأة الامبريالية. أي أن هذا النظام ظل قائماً وبرسوخ عجيب طيلة ثلاثة عشر قرناً من الزمان دون تغييرات جذرية في مسار الحياة، فالتحولات التي شهدتها منطقتنا في العصر الحديث كانت تابعة ولم تكن نابعة من النمط أو الأنماط التي ورثناها عبر كل تلك القرون.

لقد كشف «سمير أمين» في كتابه (التطور اللامتكافىء) عن بعض تلك الآليات ملخصاً نظريته والتي تنص على أن «تجاوز أي نظام لا يتحقق في مركزه وإنما انطلاقاً من محيطه»(6). معتبراً أن نمط الإنتاج الإقطاعي كان نمطاً طرفياً بالنسبة لنمط الإنتـاج

---

(5) «Martin Luther and The Two Kingdoms» by W.D.J. Cargill Thompson pp34-52 In «political Ideas» Ed. Penguin books.1985.

(6) سمير أمين. التطور اللامتكافىء. دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية. ترجمة برهان غليون ط 4. دار الطليعة. بيروت. 1985م ص 22.

الخراجي، أو ذلك النمط الذي أطلق عليه البعض «نمط الإنتاج الآسيوي»(7). بمعنى أن آليات الانهيار في النمط الاقطاعي كانت أكثر قوة منها في النمط الخراجي، باعتبار الاخير نمطاً مستقراً راسخاً يرتبط في بنيته بالدولة المركزية القائمة على نهب الداخل ونهب الخارج عكس النمط الاقطاعي الذي انتفت فيه هيمنة الدولة، بل كان معاكساً للدولة القومية التي ترافقت مع صعود الرأسمالية.

«يقول سمير أمين: إن أهم ما يميز التاريخ العربي ما قبل الاستعمار هو طابعه التجاري، وينطلق من فرضية هي أن الوطن العربي لم يكن أبداً إقطاعياً. فنمط الانتاج الاقطاعي لم يجد الظروف البيئية والاجتماعية الملائمة لتطوره في الوطن العربي، لذلك فإن النمط السائد تاريخياً كان نمط الانتاج الخراجي وليس الاقطاعي، كما أن نمط الانتاج الخراجي لم يكن مكتملاً إلا في مصر، أما في المناطق الأخرى فقد كانت التجارة الخارجية البعيدة والتجارة الداخلية، المصدر الوحيد للفائض (الثروة). إن هذا الفائض الناجم عن النشاط التجاري (وليس الزراعي) هو الذي أدى إلى قيام حضارة امبراطورية في الفترات الأولى من التاريخ العربي. ولقد كانت الطبقة التجارية هي الطبقة الحاكمة والمهيمنة. واستطاعت توحيد الوطن العربي رغم تعدديته، واستطاعت أن توجد أيضاً الدولة المركزية الموحدة. فالوحدة العربية التي تحققت تاريخياً كانت معتمدة على الانتاج والتعامل التجاري وقدرة الطبقة التجارية تأكيد هيمنتها عربياً، لذلك عندما تعرضت طرق التجارة الخارجية للانقطاع، وفقدت الطبقة التجارية سيطرتها، وتقلص الفائض من النشاط التجاري، أصيبت الأمة العربية بالتفكك.. ثم جاء الاستعمار الأوروبي ليعمق التفكك العربي وليبدأ ما يسميه سمير أمين العصر الامبريالي، وقد تم خلال هذه الفترة احتواء الوطن العربي وكل منطقة على حدة، في النظام الرأسمالي العالمي.....»(8).

ورغم أن حديث سمير أمين عن هيمنة الطبقة التجارية يعتبر رصداً لعنصر من عناصر (المعادلة) في خلق الثروة والفائض، حيث أن نتاج الحرب في البداية ثم الخراج، أي خراج الأرض الزراعية والجزية والزكاة والجباية.. الخ، وبالطبع اتساع التجارة لتشمل منطقة واسعة من العالم بحكم السيطرة العسكرية على تلك المناطق، أدى إلى هيمنة الدولة المركزية وامتلاء خزانتها العامة، والطبقة المستفيدة منها لم تكن الطبقة التجارية

(7) أنظر دراستنا (حول تكون الدولة الاسلامية وطبيعتها). مجلة دراسات عربية 1989/12. دار الطليعة بيروت. من ص 3-24.

(8) أنظر في ذلك د. عبد الخالق عبد الله. سمير أمين ونظرية التطور اللاامتكافىء. المستقبل العربي1989/7 م ص 122.

فقط، بل اندمجت التجارة بالخلافة وبالسيطرة على الجيش وعلى خزانة الدولة، أي عناصر متنوعة تقع في أي موقع من تلك المواقع، أو وسيطاً بينها وبين الجماهير. إلا أن تشخيصه بأن هذا النمط يختلف عن النمط الاقطاعي يبدو صحيحاً لحد كبير، وبهذا التشخيص يرى أن عوامل ثبات هذا النظام (الخراجي) أو (الآسيوي) كانت أكثر قوة من عوامل ثبات النظام الاقطاعي، مما عجل بانهيار الاخير بينما ظل النمط الاول قائماً حتى ظهور الامبريالية.

وهو بهذه الصيغة يرى في النمط الخراجي مركزاً وفي النمط الاقطاعي طرفاً. كما يرى في الدول الغربية الصناعية الآن مركزاً للنمط الرأسمالي العالمي تشكل الدول المتخلفة طرفه. ولهذا يستنتج ـ عكس ماركس ـ بأن الانهيار في النظام الرأسمالي سيكون في طرفه بحكم وضوح آليات التفكك وقوتها أو ضعف عوامل الاستقرار والاستمرار فيه كما حدث في دول أوروبا الشرقية باعتبارها كانت طرفاً من أطراف النظام الرأسمالي العالمي.

ولكي لا نبتعد كثيراً عن النقطة التي نعالجها، يتضح لدينا أن ضخامة الانتاج الفكري وحده، لا تكفي أبداً لاحداث النهضة، لانَّ النهضة الحديثة صاحبت انهيار نظام قديم لصالح نظام جديد أكثر تقدماً، أي أن النظام الجديد إرتبط بثورة حقيقية في كل المجالات. ودون هذا الانهيار لا يمكن تصور فكر يتخطى أطر النظام تخطياً جذرياً وهو يأكل وينام داخل أروقته، رغم أنه يصاحب الازمة بعض الانعكاسات الفكرية أو بعض محاولات نفي القديم، لكنها تظل محصورة بحجم وطبيعة تلك الازمة.

الأزمة في الدولة الاسلامية لم تكن أزمة مخاض نظام جديد، بل كانت أزمة من الأزمات الدورية التي كانت تُحَل في إطار نفس النظام ولم تستطع أبداً تخطيه، وإلا كانت النهضة الحديثة قد بدأت عندنا قبل أن تنطلق من أوروبا الحديثة.

ولم يكن إتساع حدود الامبراطورية الاسلامية وتضخم الثروة في خزانة الدولة المركزية وازدهار التجارة، وازدهار الحياة الفكرية كافياً للانتقال إلى حالة (إنسانيـة) جديدة، لانَّ التراكم وحده أيضاً لا يكفي لاحداث قطيعة مع القديم. فتراكم النقود لا يعني أبداً (رأسمالية)، لانَّ الرأسمالية تعني سيطرة الصناعة على الزراعة، وسيطرة المدينة على الريف، وتعني أن يتحول العمل إلى سلعة، بينما لا يحدث تراكم النقود وحده هذا التحول، فقد تتضخم الثروة النقدية ويظل الريف مسيطراً على المدينة، فالمدينة الأوُروبية الحديثة كانت مدينة صناعية منتجة، بينما كانت المدن القديمة عالة على الريف.

إنَّ تراكم الانتاج الفلسفي أيضاً وكذلك الابداعات المعرفية، يحتاج لهزة في حياة الناس لكي يتحول هذا التراكم إلى ثورة في المفاهيم، أو ينتقل ـ على الأقل ـ من حالة الصلح لحالة الصراع. ومع أن ثورات التاريخ الاسلامي كثورات القرامطة والزنج وغيرها كانت لها انعكاسات أيديولوجية وفكرية واضحة، إلا أنها لم تتخط أبداً طبيعة النظام السائد، وظلت التغييرات هامشية بالنسبة إلى كلٍ، مستبدٍ، قائمٍ، في عمق التاريخ ولا تكفي المثل وحدها لنقضه ونفيه نفياً كاملاً أو حتى نفياً مؤثراً، ولذا كان من السهل قمع تلك الانتفاضات وحل الأزمات الدورية في إطار النظام السائد وعودة الحياة إلى سيرتها الأولى.

لقد احتوى هذا النظام الراسخ كل التوترات والفيضانات داخله كما يحتوي البحر مياهه، ولم تجتز المياه حدود الشاطىء أبداً.

لقد تفكك هذا النظام نفسه إلى نظم مصغرة منه، أي أن الدولة المركزية (الامبراطورية) القديمة تحولت إلى دويلات صغيرة على شاكلة الدولة الأمُ. وهكذا كان من السهل بعد ذلك ابتلاع كل دويلة على حدة. وساهمت عوامل متعددة في إحداث ذلك التفكك قبل ظهور الاستعمار الحديث، مثل الغزو الأجنبي وتفاقم الصراعات ـ بكل أشكالها ومضامينها ـ داخل الامبراطورية الاسلامية.. الخ.

نعتقد هنا أننا حاولنا الاجابة عن السؤال الذي طرحناه حول دور الفكر الاسلامي كونه أداة لترسيخ الدولة الصاعدة وترسيخ أيديولوجيتها وكان هذا الفكر نفسه ثورة على النظام القبلي القديم، وبالتالي كان متسقاً في امتداده عبر تأكيد دوره في القيام بمهام تأكيد سلطة الدولة المركزية الناشئة، أي أنه قام في بطنها والتصق بها إلتصاق العَلَق بالجلد، وما كان له أن يرى سوى ما ترى أو أن يسير بدونها.

* * *

«المراجع»

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ الكتاب المقدس: العهد القديم والعهد الجديد.

3 ـ دائرة المعارف الاسلامية ط 2.

4 ـ ابراهيم العدوي: تاريخ العالم الاسلامي. دار الاتحاد العربي للطباعة. القاهرة 1983 م.

5 ـ ابراهيم بن حسن: التفسير بالمأثور لعمر بن الخطاب، دار الكتاب العربي. بيروت. د. ت.

6 ـ ابن الأثير (ضياء الدين أبو الفتح نصر الله الشيباني 680 - 730 هـ): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة. مطبعة نهضة مصر. القاهرة 1961 م.

7 ـ ابن العربي (أبو بكر عبدالله): آراؤه الكلامية. تحقيق عمار طالبي. دار الكتاب العربي والمؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر ـ بيروت 1981 م.

8 ـ ابن تغري بردى (جمال الدين يوسف الأتابكي): النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. المؤسسة المصرية العامة (مصورة ستة أجزاء).

9 ـ ابن تيمية: رسالة معرج الوصول. من كتاب (المذاهب الاسلامية) لمحمد أبو زهرة. الألف كتاب القاهرة، د. ت.

10 ـ ابن حجر العسقلاني: (أحمد بن علي 773 - 825 هـ): الاصابة في تمييز الصحابة. مطبعة دار السعادة ط 8 القاهرة 1328 هـ.

11 ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي ت 456 هـ): التقريب لحد المنطق والمدخل فيه. تحقيق إحسان عباس. بيروت، د. ت. (أنظر مجلة دراسات عربية. دار الطليعة 1988/3 م.

12 ـ ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام. من كتاب «ابن حزم» لمحمد أبو زهرة. القاهرة 1953 م.

13 ـ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. روائع التراث العربي. مكتبة خياط. بيروت 1321 هـ.

14 ـ ابن خلدون (عبد الرحمن ـ 732 هـ): المقدمة. دار الكتاب اللبناني. بيروت 1961 م.

15 ـ ابن رشد: فصل المقال. من كتاب فلسفة ابن رشد. دار الآفاق الجديدة. بيروت 1978 م.

16 ـ ابن عربي (محيي الدين): الفتوحات المكية. دار صادر. بيروت. د. ت.

17 ـ ابن كثير (الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسماعيل القرشي ـ 744 هـ): تفسير القرآن العظيم. دار المعرفة. بيروت 1980 م.

18 ـ ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم): تأويل مختلف الحديث. دار الكتاب العربي. بيروت د. ت.

19 ـ ابن قتيبة (عبدالله بن مسلم أبو محمد الدينوري ـ 276 هـ): تأويل مشكل القرآن. شرح وتحقيق السيد أحمد صقر ـ الحلبي. 1954 م.

20 ـ ابن منظور (ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ـ 711 هـ): لسان العرب. دار صادر. بيروت. د. ت.

21 ـ أحمد عبد الرحمن حماد: عوامل التطور اللغوي. دار الأندلس. بيروت 1983 م.

22 ـ أدونيس (علي أحمد سعيد): الشعرية العربية. دار الآداب. بيروت 1986 م.

23 ـ أسامة الخولي: في مناهج البحث العلمي. وحدة أم تنوع. مجلة عالم الفكر. الكويت. 5,4، 89/6.

24 ـ الباقلاني (القاضي أبو بكر): اعجاز القرآن. عالم الكتب. بيروت. صححه الشيخ أحمد سعد علي وزملاؤه. القاهرة عام 1951 م.

25 ـ البخاري (ابو عبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم 194 هـ ـ 256 هـ): صحيح البخاري. دار احياء التراث العربي. د. ت.

26 ـ برغسون (هنري): الضحك. ترجمة علي مقلد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت 1987 م.

27 ـ ثروت أنيس الأسيوطي: بنو إسرائيل. المقدمة. الهيئة القومية للبحث العلمي. طرابلس ليبيا ط 1 1985 م.

28 ـ الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الاعجاز. تعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة القاهرة ط 1 1969 م.

29 ـ الجرجاني: أسرار البلاغة. تعليق أحمد مصطفى. ط 1. القاهرة، مطبعة الاستقامة 1367 هـ.

30 ـ جواد العمارتي: مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر. مجلة الوحدة. الرباط 1989/1 م.

31 ـ جواد علي: تاريخ العرب في الاسلام. مكتبة النهضة العربية بغداد. ط 1. ودار الحداثة بيروت 1983 م.

32 ـ جوزيف اسكوفيتز: المستشرقون والاستشراق في كتابات محمد كرد علي. ترجمة كامل مصطفى اللحام. مجلة رسالة الجهاد. مالطا. 1990/2 م.
33 ـ جولد تسيهر (اجنتس): دراسات محمدية. ترجمة وتعليق الصديق بشير نصر. من كتاب (من قضايا الفكر الاسلامي). الدعوة الاسلامية. طرابلس 1988 م.
34 ـ حسن حنفي: التراث والتجديد. دار التنوير. بيروت ط 1 1981 م.
35 ـ حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية. دار الفارابي. بيروت 1978 م.
36 ـ حفني شرف: الصور البديعية. مكتبة الشباب. القاهرة 1966 م.
37 ـ الرازي (فخر الدين ابو عبدالله محمد بن عمر 543 - 606 هـ): التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) دار الكتب العلمية. طهران. المطبعة البهية العصرية. ط 2 . د. ت.
38 ـ الرازي: نهاية الايجاز في دراية الاعجاز. مطبعة الآداب والمؤيد. القاهرة 1217 هـ.
39 ـ راشد عبدالله الفرحان: تفسير مشكل القرآن ـ جمعية الدعوة الاسلامية. طرابلس. 1984 م.
40 ـ راندل (جون هرمان): تكوين العقل الحديث. ترجمة جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت 1955 م.
41 ـ رودنسون (مكسيم): الأيديولوجيا. حوار معه أجرته مجلة الفكر العربي. معهد الانماء العربي. بيروت 1978 م.
42 ـ الزركشي (بدر الدين محمد بن عبدالله): البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. دار المعرفة. بيروت 1972 م.
43 ـ زكريا (ميشال): الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية. المؤسسة الجامعية للنشر. ط 2 1986 م.
44 ـ سعدي بزيان: أحاديث ممتعة. حوار مع عدد من الكتاب العرب والأجانب. المكتبة الشعبية. الجزائر 1981 م.
45 ـ سمير أمين: التطور اللا متكافىء. دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية. ترجمة برهان غليون. ط 4. دار الطليعة. بيروت 1985 م.
46 ـ السهروردي (ابو النجيب 632 هـ): غوارف المعارف. دار الكتاب العربي. بيروت ط 1 1966 م.
47 ـ سيبويه (ابو بشر عمرو بن قنبر): الكتاب. تحقيق عبد السلام محمد هارون. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ط 2 1977 م.
48 ـ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر) (ت 911 هـ): الاتقان في علوم القرآن.

عالم الكتب، بيروت. صححه الشيخ أحمد سعد علي وزملاؤه، القاهرة عام 1951 م.
49 ـ السيوطي: المزهر في علوم اللغة. شرح محمد أبو الفضل ابراهيم. دار احياء الكتب العربية. القاهرة. د. ت.
50 ـ السيوطي: باب النقول في أسباب النزول. دار الفكر. دمشق 1385 هـ.
51 ـ السيوطي: تفسير الجلالين. دار الفكر. دمشق. المطبعة الهاشمية 1385 هـ.
52 ـ الشافعي: الرسالة. طبعه وحققه أحمد شاكر. القاهرة 1940 م.
53 ـ الشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم ت 548 هـ): كتاب الملل والنحل. روائع التراث العربي. مكتبة خياط، بيروت، د. ت.
54 ـ الشوكاني (محمد بن علي ت 1250 هـ): البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. دار المعرفة. بيروت؛ د. ت.
55 ـ الشوكاني: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد. من (فهمي هويدي. مجلة رسالة الجهاد. مالطا ـ طرابلس 6/ 1989 م.
56 ـ الطبري (ابن جرير): التفسير المختصر. دار الشروق. بيروت 1983 م.
57 ـ الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن. ط 2. بيروت 1972 م.
58 ـ طه حسين: في الأدب الجاهلي. دار المعارف. القاهرة م.
59 ـ الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة. دار ابن خلدون 1976 م.
60 ـ الطيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق 1971 م.
61 ـ الطيب تيزيني: حول نظرية مقترحة في التراث العربي. دار ابن خلدون 1976 م.
62 ـ عبد الخالق عبد الله: سمير امين ونظرية التطور اللامتكافىء. مجلة المستقبل العربي بيروت 1972/7 م.
63 ـ عبد العزيز المجدوب: الرازي من خلال تفسيره. الدار العربية للكتاب. ليبيا ـ تونس 1980 م.
64 ـ عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ. المركز الثقافي العربي. المغرب. ط 1 1983 م.
65 ـ عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا. المركز الثقافي العربي الدار البيضاءط1 1980م.
66 ـ عبد الهادي عبد الرحمن: جذور القوة الاسلامية. قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الاسلامية. دار الطليعة بيروت 1988 م.
67 ـ عبد الهادي عبد الرحمن: حول تكون الدولة الاسلامية وطبيعتها. مجلة دراسات عربية. دار الطليعة.

68 ـ عبد الهادي عبد الرحمن: سحر الرمز: «مختارات سيكولوجية وانثربولوجية من الرمزية والأسطورة» (تحت الطبع) 1992 م.
69 ـ عبد الوهاب بوحديبة: تطور المناهج. البحوث الاجتماعية. مجلة عالم الفكر. الكويت1989/6م.
70 ـ علي محمد زيد: معتزلة اليمن. دولة الهادي وفكره. دار العودة. بيروت ط 2 1985 م.
71 ـ عمر فروخ: عبقرية اللغة العربية. دار الكتاب العربي. بيروت 1980 م.
72 ـ غانم هنا: مشكلات الثقافة العربية. حوار أجراه معه (روض المصطفى) مجلة المستقبل العربي بيروت 1990/1 م.
73 ـ الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ت 505 هـ): المنخول من تعليقات الأصول. حققه محمد حسن هيتو دار الفكر. بيروت. تحقيق سنة 1970 م.
74 ـ الغزالي (أبو حامد): المستصفى في علم الأصول. مطبعة بولاق. القاهرة 1322 هـ.
75 ـ فهمي هويدي: من يسبح ضد التيار. مجلة رسالة الجهاد. مالطا ـ طرابلس 1989/6 م.
76 ـ فؤاد زكريا: التفكير العلمي. ذات السلاسل. الكويت 1985 م، سلسلة عالم المعرفة. الكويت ط 88/33.
77 ـ قنواتي (جورج شحاتة): من كتاب تراث الإسلام جـ/2/ط 2. ترجمة حسين مؤنس، إحسان العمد. الكتاب من تصنيف شاخت وبوزوث. عالم المعرفة. الكويت 1988 م.
78 ـ كارتر (م. س.): أصول النحو العربي. ترجمة عبد الهادي حنيش. من كتاب (من قضايا الفكر الاسلامي. الدعوة الاسلامية. طرابلس. ليبيا. 1988 م.
79 ـ كايتاني (ليوني): مقدمة حوليات الاسلام. ترجمة أحمد شلوف. من كتاب من قضايا الفكر الإسلامي. طرابلس 1988 م.
80 ـ كمال الحاج: فلسفة اللغة. دار النهار. بيروت 1967 م.
81 ـ كمال عبد اللطيف: محاولة ابستمولوجية في نقد مروة وتيزيني للفلسفة الإسلامية. مجلة الآداب. دار الآداب. بيروت 1988/2,1 م.
82 ـ كريم متى: ترجمة كتاب طبيعة الميتافيزيقا. لمجموعة من الفلاسفة الانجليز. دار اقرأ. بيروت 1981 م.
83 ـ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية. ترجمة عبد الصبور شاهين. مكتبة دار العروبة. القاهرة ط 2 1961 م.
84 ـ المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ت 285 هـ): المقتضب. تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة. عالم الكتب. بيروت د. ت. نشرته لجنة احياء التراث العربي. القاهرة. 1965 م.
85 ـ المحلي (جلال الدين محمد بن أحمد 864 هـ): تفسير الجلالين بالاشتراك مع السيوطي.

نشر دار الفكر. المطبعة الهاشمية. دمشق 1385 هـ.

86 ـ محمد أحمد أبو زهرة: ابن حزم. آراؤه وفكره. مطبعة أحمد علي مخيمر. القاهرة 1953 م.

87 ـ محمد أحمد أبو زهرة: المذاهب الاسلامية. الألف كتاب. القاهرة د.ت.

88 ـ محمد أحمد وريث: محاورات عقلية في فهم الرسول. دار الجماهيرية. طرابلس 1987 م.

89 ـ محمد أركون: الاسلام والتاريخ والحداثة. ترجمة هاشم صالح. مجلة الوحدة. الرباط 1989/1 م.

90 ـ محمد أركون: الفكر العربي. ترجمة د. عادل العوا. زدني علماً. عويدات ـ لبنان باريس ط 4 1986 م.

91 ـ محمد التونجي: عبقرية العرب في لغتهم الجميلة. دار الجماهيرية. طرابلس 1982 م.

92 ـ محمد المصباحي: متصل من أجل منفصل. مجلة الآداب 1988/2,1 م.

93 ـ محمد جلوب فرحان: أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم. مجلة دراسات عربية. بيروت 1989/3م.

94 ـ محمد الشيخ: مشروع التفكيك لدى جاك دريدا. دراسات عربية. دار الطليعة. بيروت من الأعداد 1991/9,8,7,6,5.

95 ـ محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم. المنهاج التجريبي. دار النشر المغربية. الدار البيضاء 1976م.

96 ـ محمد عابد الجابري: قراءة عصرية للتراث العربي الاسلامي. مجلة العلوم الاجتماعية. الكويت صيف 1989م.

97 ـ محمد عابد الجابري: مقالات في جريدة المحرر المغربية من1975/1/5-74/12/15.م.

98 ـ محمد عابد الجابري: نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، دار البيضاء، دار الطليعة بيروت ط 2 1983.

99 ـ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي: دار الطليعة. بيروت. ط 1984م. المركز الثقافي العربي.

100 ـ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء 1986م.

101 ـ محمد عبد الرحمن الجديلي: نظرات حديثة في التفسير. من سلسلة من هدى القرآن. المكتب التجاري بيروت 1965م.

102 ـ محمد عبد الرضى قدوح: اللسانيات وعلم اللغة. مجلة الاكليل. صنعاء 1989/3 م.
103 ـ محمد عبد المطلب مصطفى: اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين. دار الأندلس بيروت. 1984م.
104 ـ محمد عبده: رسالة التوحيد. تقديم حسين الغزالي. دار احياء العلوم ط 4 بيروت 1982م.
105 ـ محمد عبده: دروس من القرآن. دار احياء العلوم بيروت ط 2 1981م.
106 ـ محمد علي الكبسي: النموذج في الفكر العربي المعاصر. دراسات عربية دار الطليعة بيروت 1988/3 م.
107 ـ محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية. دار الشروق ط 2 1988م.
108 ـ محمد فريد وجدي: المصحف المفسر. 4 أجزاء. الدار العربية للكتاب. ليبيا ـ تونس 1985 م.
109 ـ محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. دار الكتاب المصرية. وضع عام 1945م، دار احياء التراث العربي. بيروت. د.ت.
110 ـ محمد محمد أبو شهبة: كتاب الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. من كتاب تفسير مشكل القرآن لراشد الفرحان. طرابلس 1984 م.
111 ـ محمد مصطفى بدوي: كولردج. دار المعارف المصرية. القاهرة 1958 م.
112 ـ محمود اسماعيل: الحركات السرية في الاسلام. رؤ ية عصرية. دار القلم. بيروت 1983م.
113 ـ المسدي (عبد السلام): التفكير اللساني في الحضارة العربية. الدار العربية للكتاب تونس ـ ليبيا 1981م.
114 ـ مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد ـ 261 هـ): صحيح مسلم بشرح النووي. دار احياء التراث العربي. بيروت 1972م.
115 ـ مصطفى المسلاتي: الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين. دار اقرأ. طرابلس 1986م.
116 ـ مصطفى صادق الرافعي: اعجاز القرآن والبلاغة النبوية. دار الكتاب العربي. بيروت د.ت.
117 ـ مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الاسماعيلية. ط 2. دار الأندلس. بيروت 1974م.
118 ـ مصطفى محمود: التفسير العصري للقرآن الكريم. روزا اليوسف. القاهرة 1974م.
119 ـ منصف عبد الحق: اللغة واشكالية التأويل عند ابن عربي. مجلة الوحدة. الرباط 1989 م.

120 ـ نبيل سليمان: الماركسية والتراث العربي الاسلامي في تجربة حسين مروة. من كتاب (الماركسية والتراث العربي الاسلامي). دار الحداثة. بيروت 1980م.
121 ـ الهادي (يحيى بن حسين): من كتاب (دولة الهادي وفكره) لمحمد على زيد. معتزلة اليمن. دار العودة بيروت ط 2 1985م.
122 ـ هاشم صالح: دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي. مجلة الوحدة. الرباط 1989/9 م.
123 ـ هاشم معروف الحسني: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة. دار النشر للجامعيين. بيروت 1964 م.
124 ـ هشام جعيط: الاسلام والقومية. حوار أجراه محيى الدين صبحي. مجلة الوحدة 1989/1 م.
125 ـ ياسين (بو علي): ترجمة وتقديم كتاب «الطوطم والتابو» لفرويد. دار الحوار سورية 1983م.
126 ـ يوسف سامي اليوسف: النقد العربي. آفاقه وممكناته. مجلة الوحدة. الرباط. 1988/10 م.

الدوريات:

1 ـ مجلة الاكليل: وزارة الثقافة والاعلام. اليمن. صنعاء. العدد 1989/3 م.
2 ـ مجلة الآداب: دار الآداب. بيروت الأعداد 1988/2,1 م.
3 ـ مجلة دراسات عربية: دار الطليعة بيروت. الأعداد 1988/3م 1989/12 م/ 1991/9,8,7,6,5م.
4 ـ مجلة رسالة الجهاد: جمعية الدعوة الاسلامية. طرابلس ـ مالطا. الأعداد 1989/6م، 1990/2م.
5 ـ مجلة عالم الفكر: وزارة الاعلام الكويت. الأعداد 1989/6,5,4م. العدد 4 المجلد 1985/15م.
6 ـ سلسلة كتب عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والآداب. الكويت. الأعداد 1988/12م، 1988/3م.
7 ـ مجلة العلوم الاجتماعية: جامعة الكويت. عدد صيف 1989م.
8 ـ مجلة الفكر العربي: الأعداد 1978/6م، 1978/12م.
9 ـ جريدة المحرر المغربية: المغرب. الأعداد من 1975/1/5-12/15م.
10 ـ مجلة المستقبل العربي: مركز دارسات الوحدة العربية. بيروت. الأعداد 1990/1م، 1989/7م.
11 ـ مجلة الوحدة. المجلس القومي للثقافة العربية. الرباط. الأعداد 1989,9,1م، 1988/10م.

المراجع الأجنبية

1- **André Cresson:** Francis Bacon. P.U.F. Paris, 1956.

2- **Ben-Salem Himmich:** La Formation ideologique de L'Islam, ed. Anthropos. Paris, 1980.

3- **Blass, Thomas:** Contemporary Social psychology. Representative Reading, F.E. Peacock. Baltimore, 3rd ed. 1982.

4- **Bucaille, Maurice:** La Bible, Le Coran et la Science, ed. SNED. ALGER, 1976.

5- **Cargill Thompson. W.D.:** Martin Luther and the two Kingdoms. In: «political Ideas» ed. Penguin books. 1985.

6- **Chomsky, Noam:** Logical Syntax and Semantics. In: «Linguistic Relevance in Language» 1955.

7- **Chomsky, Noam:** Aspects of Theory of Syntax. Cambridge Mass. M.I.T. press. Trad-Fr. ed. Seuil, Paris, 1965.

8- **Gardet, Louis:** Les Hommes de L'Islam. ed. Complexe. Bruxelle. 1984.

9- **Goldman, L.:** Introduction aux premiers écrits de Lukacs. In «Théorie du Roman» ed. Ganthier. Paris 1977.

10- **Khum. Thomas. S.:** the Structure of Scientific revolution. University of Chicago. 1926.

11- **Robert Escarpit:** Le Litérataire et le Social. ed. Flammarion Paris, 1970.

12- **Roland Barthes:** Essais critiques. ed. Seuil. Paris 1964.

13- **Roland Barthes:** Methologies. ed. paladin Grafton Books, London-Glasgow. Translated From French by «Annette Lauers» 1st. ed. 1973. Last. ed. 1988. « Myth Today» P. 109-159.

14- **Rosalind Coward & John Ellis:** Language and Materialism. Developments in Semiology and the theory of the Subject. Routledge & Kegan Pant, London-New York. 1st. ed. 1977. Last ed. 1986.

15- **Weston La Parre:** Species- Specific Biology-Magic and Religion. In: Fantasy and symbol. New-York. London-Harcourt Brace. Academic press, 1979.

للمؤلف:

1 ـ جذور القوة الاسلامية «قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الاسلامية». دار الطليعة ـ بيروت 1988م.

2 ـ الزمن المر: رواية ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر 1988م.

3 ـ البوابة. رواية ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر 1986م.

4 ـ المخالب الفرنسية. رواية ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر 1990م.

5 ـ العنف والانسان «دراسات سيكولوجية في العدوان» (ترجمة) ـ دار الطليعة بيروت 1990م.

6 ـ سيكولوجية الانفصال. (ترجمة). دار الطليعة ـ بيروت 1991م.

7 ـ الابر الصينية. دار الحوار ـ اللاذقية ـ سورية. 1989م.

8 ـ النص الديني بين المنهج والتوظيف.

9 ـ أدمادى. «رواية».

10 ـ صندوق الاعتراف «رواية».

11 ـ لعبة الرجال الذين قالوا نعم «رواية».

12 ـ رغبة الجن «مجموعة قصصية».

13 ـ سحر الرمز «مختارات سيكولوجية وأنتروبولوجيـة في الرمزية والأسطورة».

14 ـ لعبة الديكتاتور. مسرحية».

15 ـ زغلول االبهلول «مسرحية».

16 ـ المحاكمة «مسرحية».

17 ـ كثير من الأبحاث والمقالات في عددٍ من المجلات العربية في بيروت. وليبيا. والجزائر ومصر والكويت.

18 ـ تحذير مرضى قصور الدورة التاجية. جامعة القاهرة 1981م.

المحتويات

القسم الأول

ملاحظات حول النص الديني في الاسلام

القسم الثاني

المرونة والتأثر في النص الديني

القسم الثالث

حدود الاجتهاد

القسم الرابع

حدود التأويل

سلطة النص

النص الديني، الذي يمثل علاقة السماوي بالأرضي، أو علاقة الله بالإنسان، كان ولا يزال محور جذب ومركز اهتمام، وكتابنا، ان هو إلا (إشارات) تأتي عبر قراءة مفكرين معاصـرين من أمثال (اركـون والجابري وبن نبي) ومفكرين كان لهم الأثر في تراثنا (كالمعتزلة وابن كثير وابن قتيبة...).

ولأن دراسة توظيف النص الديني، مهمة ليست باليسيرة وهي كالولوغ في غابة شائكة تستدعي الجراة والحذر في آن، ولأن طبيعة العمل تحتاج لمحاولات متكررة وعملاً شاقاً طويل النفس، فإن كل ما اردناه (اشارات) أو قل إيحاءات تحليلية يجمعها خيط واحد طبيعته الغالبة/نقدية.

فبين الذي يرى أن هناك (انقطاعاً) في التاريخ، وعلينا ردم هذا الفراغ واستعادة هذا التاريخ، ويصل لاعتبار (دولة الخلافة) هي الحل الأمثل وأن الإسلام قد حل نهائياً معضلات البشرية.

والآخر الذي يرى ان ذلك مستحيل بحكم طبيعة العصر الذي نعيشه أو من يرى أن التاريخ ما زال مستمراً وقد اوصلنا إلى ما نحن عليـه وبالتـالي، ويجب إحداث القطيعـة وتبني النهضـة بمفـاهيم المجتمعات المتقدمة أو بمفاهيم المركز.

وبين من يرى انه علينا اعادة بناء التراث، وإعادة الحياة إلى الاجتهاد والتأويل، وجعل القديم معاصراً لنا، وخلق روح عقلانية تجديدية تشكل مرتكزاً للنهضة.

وآخر يرى أن الانطلاق من نمط تاريخي ظل/راكداً لأكثر من الف سنة حتى جاءت صدمة الغرب لتخطفه وتحوله، لا يمكن ان يكون إلاّ غوصاً في لحظة تاريخية انتهت، ولا تمتلك في ذاتها، إمكانات لنهضة حقيقية بل إن ذلك جرياً إلى الوراء.

إن نقاش هذه المعضلة الشائكة انتج آلاف الكتب وعشـرات البرامج السياسية وكثيراً من الأحزاب وجدلاً لم ينتهِ بعد!

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب